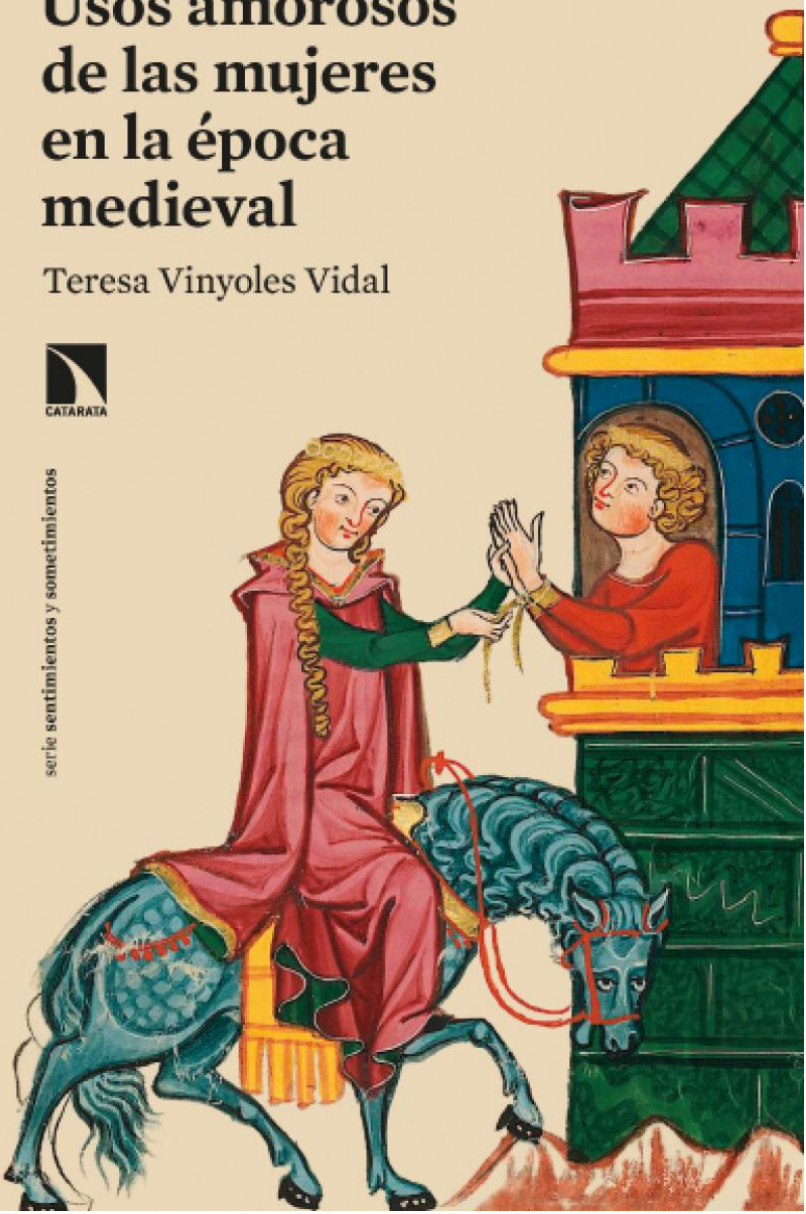
Usos amorosos de las mujeres en la época medieval

Teresa Vinyoles Vidal

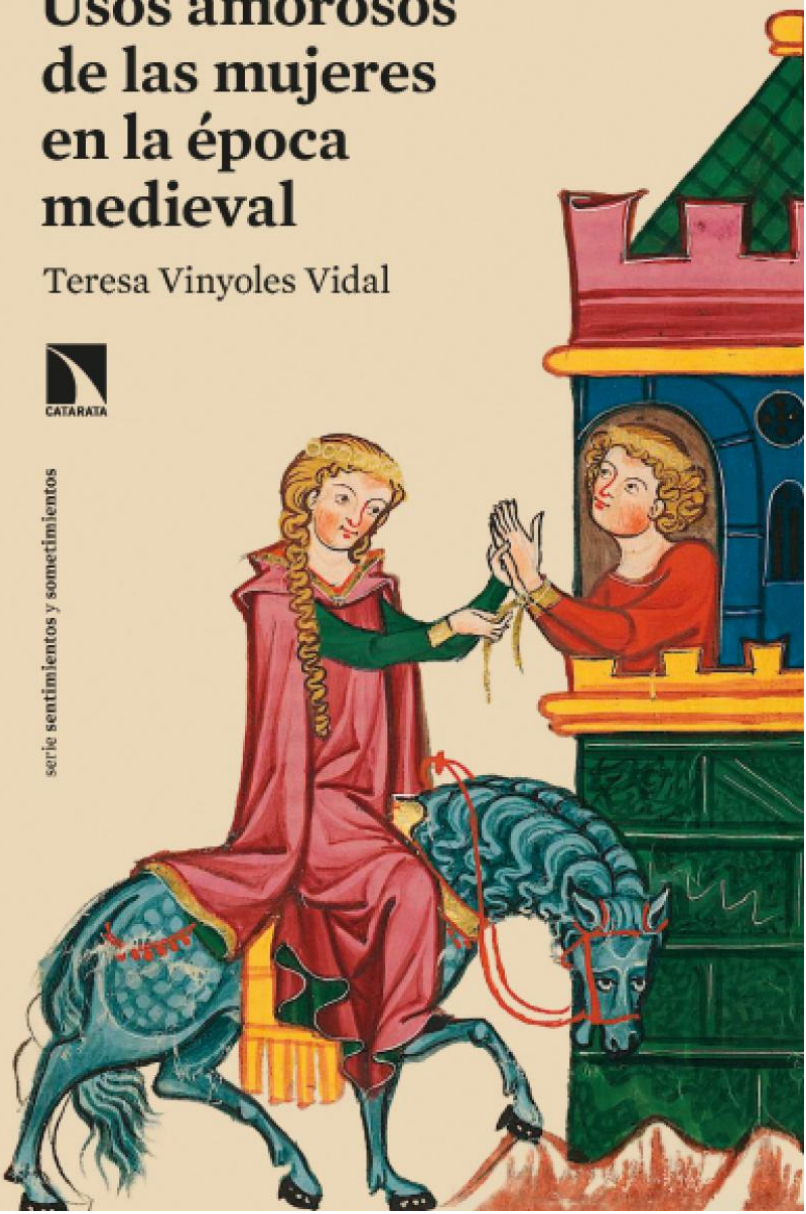


CATARATA

serie sentimientos y sometimientos

Usos amorosos de las mujeres en la época medieval

Teresa Vinyoles Vidal



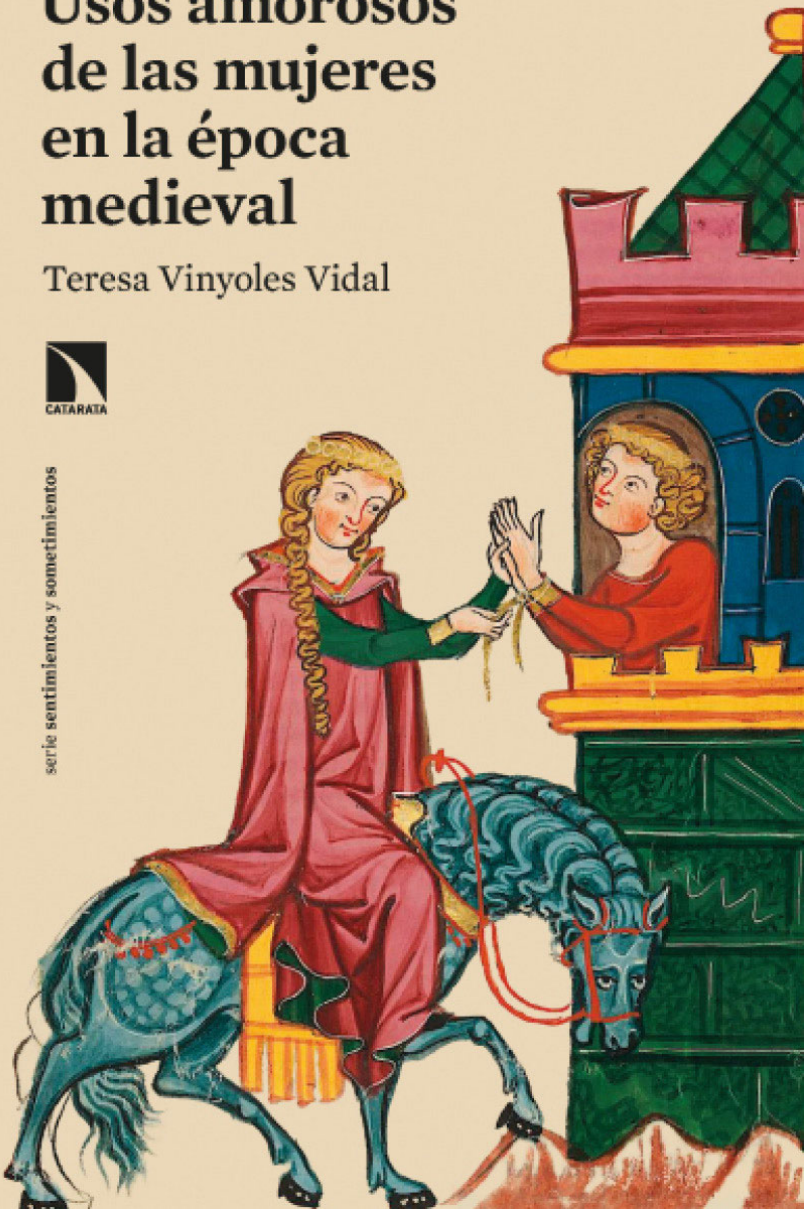
CATARATA

serie sentimientos y sometimientos

Usos amorosos de las mujeres en la época medieval

Teresa Vinyoles Vidal

serie sentimientos y sometimientos



Teresa Vinyoles Vidal

Historiadora medievalista. Realizó estudios de Magisterio, y posteriormente se licenció y doctoró en Historia en la Universidad de Barcelona, donde ha sido profesora titular de Historia Medieval. Especialista en historia de las mujeres (con trabajos que se inician en 1969) y de la vida cotidiana, también ha investigado sobre historia de la infancia y de los marginados, cuyos resultados se han plasmado en numerosas publicaciones; entre ellas, Història de les dones a la Catalunya medieval (2005). Fue la directora científica del Diccionari Biogràfic de Dones (2010) y ha estado vinculada al Centro de Investigaciones históricas de mujeres (Duoda) y al IRCUM (Institut de Recerca en Cultures Medievals), de la citada universidad.

Teresa Vinyoles Vidal

Usos amorosos de las mujeres en la época medieval

SERIE SENTIMIENTOS Y SOMETIMIENTOS

diseño de cubierta: pablo nanclares

ILUSTRACIÓN DE CUBIERTA: Miniatura del Codex Manesse

(Biblioteca de la Universidad de Heidelberg, s. XIV).

© Teresa Vinyoles Vidal, 2020

© Los libros de la Catarata, 2020

Fuencarral, 70

28004 Madrid

Tel. 91 532 20 77

www.catarata.org

Usos amorosos de las mujeres en la época medieval

isbne: 978-84-1352-109-1

SBN: 978-84-1352-078-0

DEPÓSITO LEGAL: M-25.851-2020

thema: NHTB/NHDJ/JBSF1

este libro ha sido editado para ser distribuido. La intención de los editores es que sea utilizado lo más ampliamente posible, que sean adquiridos originales para permitir la edición de otros nuevos y que, de reproducir partes, se haga constar el título y la autoría.

NOTA A LA EDICIÓN

Con este primer volumen iniciamos una nueva serie consagrada a los usos amorosos de las mujeres en la historia. El título escogido quiere rendir homenaje a Carmen Martín Gaite y a la mirada que desplegó en sus dos libros homónimos dedicados a explorar la esfera amorosa en el siglo XVIII y en la posguerra españolas, pero a diferencia de ella, nuestro interés se centra más en las mujeres que en la pareja. Comenzamos un recorrido que aspira a reconstruir y describir la historia de los sentimientos y sometimientos femeninos en las distintas épocas, y que también se detendrá, de manera más transversal, en acontecimientos específicos o en culturas y sociedades diversas, escritos por especialistas en cada uno de estos periodos y ámbitos. Nuestro propósito es hacer llegar al público hispanohablante textos divulgativos, accesibles, pero bien fundados, que ofrezcan la posibilidad de conocer y visibilizar los usos, costumbres, normas, discursos, mitos e imaginarios que han configurado, expresado y transformado los sentires, alegrías y pesares de las mujeres a lo largo del tiempo y de las distintas sociedades; esa mitad de la humanidad que solo en los últimos cincuenta años —y no por igual en todo el planeta— ha sido reconocido y estudiado como sujeto de cambio histórico y social, tradicionalmente silenciado e invisibilizado por unos saberes y unas prácticas construidos desde el universal masculino.

Prólogo

La historia de las mujeres

Miniatura del libro La ciudad de las damas (Biblioteca Nacional de Francia, 1405).

Fuente: Wikimedia Commons.

"Vosotras, damas, doncellas, mujeres de todas las condiciones que amasteis o amáis y seguiréis amando el bien y la sabiduría, las que habéis muerto, las que vivís todavía y las que vendréis en el futuro, alegraos todas, disfrutad de esta nueva Ciudad, que ya está casi toda levantada, construidos sus armoniosos edificios y reunidas ya quienes en ella vivirán."

Christine de Pizan,

La ciudad de las damas

(1405)

Mi objetivo con este libro es acercarme a la historia de los sentimientos, de las emociones y vivencias de las mujeres de la Edad Media. Me gustaría hacerlo, dentro de lo posible, siguiendo los documentos que emanaron de ellas mismas y de su entorno. Las palabras que escribió Christine de Pizan, a principios del siglo XV, nos sirven para iniciar el tema. Nos invita a todas a ser felices y a disfrutar de la ciudad utópica en la que las mujeres podrán vivir en paz y en libertad, en comunidad con las mujeres de antaño y las que vendremos después. Establece una genealogía femenina, a la que vamos a sumarnos con el texto que presentamos. De su mano, y a través de otros muchos ejemplos, entraremos en la historia de las mujeres.

♣Para ello, la historia será una herramienta esencial. Aporta unos conocimientos básicos para vislumbrar las sociedades del pasado y, como tantas veces se ha dicho, debería ayudarnos a comprender el presente y a edificar el futuro, así como a percibir cuáles son los factores que hay detrás de los hechos y a comprender la vida misma. El estudio del pasado puede abordarse desde ópticas distintas; la opción de hacer entrar a las mujeres en la historia no es superflua ni fácil: fue escogida después de reflexionar sobre qué uso se hace de la memoria colectiva para que entre en relación con la vida, con nuestra vida, con el presente. La historia de las mujeres es la historia de la vida. Cuando hablamos de la vida nos referimos al conjunto de sucesos, necesidades, aspiraciones y sentimientos —a veces complejos— que conforman nuestra existencia, la existencia de todos los seres humanos, siempre en relación con otros seres humanos. Pensamos en una historia continua, comparativa, comprometida, una historia social, una historia humana.

La historia de las mujeres nos ofrece una visión documentada de la presencia femenina en la sociedad; en definitiva, nos permite llegar a las prácticas de relación, que van más allá de las relaciones políticas; nos acerca a la historia humana, que va más allá de la historia social; nos habla de otra cultura, diferente a la cultura masculina dominante. Cuando inicié la investigación sobre las mujeres medievales, en 1969, los académicos decían que era imposible llegar a un estudio científico sobre ellas por falta de fuentes. Esto no era cierto, lo que ocurría es que casi nadie había buscado a las mujeres en las fuentes; si nos acercábamos a la

historiografía, las mujeres no existían, solo asomaba el nombre de alguna reina, de alguna santa. Así que releí las crónicas, los códigos, las fuentes literarias, y examiné cientos de documentos.

Por lo que respecta a las fuentes primarias, soy consciente de que la documentación conservada se encuentra diseminada, y puede que resulte poco accesible. Hay que buscar y rebuscar, pero jamás deja de sorprenderme la riqueza documental de nuestros archivos, a veces escondida, casi camuflada. Por ejemplo, en un fondo del Archivo de la Catedral de Barcelona (ACB), con el título "Cisma de Occidente", se hallaba una colección de cartas de mujeres del siglo XIV —de las que hablaré más adelante en este libro— que no tenían nada que ver con aquella división eclesiástica. Se conservan miles de testamentos y de capitulaciones matrimoniales, que nos acercan a momentos cruciales de sus vidas; tenemos requisiciones, pleitos, procesos judiciales con los que las mujeres hacían llegar sus quejas y sus reivindicaciones. Han llegado hasta nosotros poemas de amor, pensamientos religiosos de las místicas, las primeras obras que podemos llamar "feministas". En aquella nutrida documentación, efectivamente, estaban esperándome las mujeres medievales; no podía ser de otro modo, la mitad de la humanidad no podía haber pasado por la vida sin dejar rastro.

Desde entonces, un grupo importante de historiadoras —y también algunos historiadores— hemos trabajado sobre la historia de las mujeres; a pesar de ello, queda mucho por hacer. Primero tuvimos que crear una metodología, ya que la historiografía tradicional no nos servía. Historiar es dialogar con el pasado a través de las fuentes, evidentemente siempre lo hacemos desde nuestro yo presente. En este caso, las preguntas las hace una mujer del siglo XXI desde una perspectiva feminista, convencida de la singularidad de ser mujer y de la necesidad de crear un marco de igualdad de derechos y oportunidades entre mujeres y hombres.

Por tanto, debemos hacer una relectura no androcéntrica de las fuentes historiográficas clásicas y también buscar nuevas fuentes que nos permitan encontrar a las mujeres: ir a los documentos primarios, recurrir a la literatura, a la iconografía. En este caso he trabajado especialmente con documentación publicada o procedente de los archivos que me son más cercanos, lo que limitará los

espacios por los que podré moverme. Pero a pesar de las limitaciones y las dificultades, voy a aceptar el reto de hablar de los sentimientos de las mujeres del pasado en el marco de la Europa cristiana medieval.

A la pregunta de dónde estaban las mujeres, la respuesta es obvia: sabemos que en todas partes, y las hemos encontrado. Con respecto a los sometimientos y desigualdades, tenemos las leyes restrictivas, las reglas morales, lo que opinaban los hombres sobre ellas. Sin duda debemos acercarnos a estos textos para hablar de las limitaciones y violencias a las que estaban sometidas; pero si queremos verlo a través de la mirada de ellas, si queremos acercarnos a sus sentimientos, emociones y vivencias, deberíamos proponer nuevos enfoques y estudiar otro tipo de fuentes históricas.

Soy consciente de la dificultad del reto: las fuentes que nos han llegado, en su inmensa mayoría, fueron escritas por hombres de las clases dominantes, especialmente clérigos, moralistas, legisladores, novelistas o tratadistas. Además, cuando nos llegan las voces femeninas, muchas veces han pasado por el tamiz de la sociedad patriarcal en la que estaban inmersas; a pesar de todo, merece la pena que recuperemos estas voces y permitamos que el sentir de las mujeres de tiempos pasados llegue hasta nosotras.

También hay que tener en cuenta que los documentos que nos acercan a la vida real de las mujeres puede que a menudo respondan a excepciones, ya que normalmente las actitudes más generalizadas pasan desapercibidas. Igualmente soy consciente de que muchas veces las historias que encontramos son narraciones inacabadas, pues nos presentan un breve fragmento de la vida de una sola mujer; retajos de historias, porque de muchas desconocemos el final. De todos modos, no quisiera que se percibiesen como anécdotas inconexas, sino que desearía que formasen parte de un discurso coherente con el claro objetivo de construir memoria histórica sobre las mujeres, acercarnos a sus sentimientos, condolernos de sus sometimientos y, en definitiva, reivindicar la presencia femenina en la construcción del pasado.

A pesar de las mencionadas limitaciones, encontramos magníficos ejemplos documentales que nos acercan directamente al pensar y el sentir de las mujeres; encontramos mujeres que pueden parecernos

increíbles, pero, como decía Christine de Pizan, “no hay nada imposible para una mujer inteligente” (La ciudad de las damas, cap. XI). Ciertamente la mayoría de ellas eran iletradas, pero disponían de unos recursos y unos conocimientos transmitidos por la experiencia de generaciones anteriores de mujeres que habían sabido buscar estrategias propias, no solo para sobrevivir ellas y sus hijas, sino también para que su voz pudiese oírse y llegase, a veces clara, a veces difusa, hasta nosotros.

A la hora de investigar sobre la historia de las mujeres, partimos de dos evidencias. En primer lugar, la desigualdad de derechos y de trato que hemos recibido —y reciben— las mujeres, que se manifiesta en textos y actitudes misóginas. La otra evidencia es el silencio, el amplio silencio que era casi todo lo que la historiografía nos aportaba sobre las mujeres. Nuestra disciplina había silenciado a una parte de la humanidad, había hecho una sola lectura del pasado y del presente desde la óptica de los hombres. La historia de las mujeres pretende buscar a las mujeres del pasado para hacerlas visibles. Estudiar sus hechos y sus saberes, sacar conclusiones sobre sus experiencias vitales. Y es que cuando en la actualidad nos preguntamos sobre el porqué del trato desigual, del menosprecio, del silencio y de la misoginia, por fuerza debemos buscar la respuesta en el pasado, investigar sobre la historia de aquellas mujeres. Así lo hicieron en la Edad Media, por ejemplo, Christine de Pizan, Isabel de Villena, Boccaccio o Diego de Valera, entre muchos otros —y otras— que intervinieron en “la querella de las mujeres”.

Hoy podemos decir que la historia de las mujeres —en plural— es posible y, ciertamente, no todas tuvieron un papel tan secundario, sino que se las ha invisibilizado. Algunas nos pueden parecer hoy increíbles, pero fueron creíbles para sus contemporáneos. La historiografía ha puesto en duda sus obras, a veces incluso su existencia, pero para los hombres y las mujeres medievales eran de lo más real: Trota de Salerno era una médica y ginecóloga reconocida, y era creíble no solo porque la obstetricia estuviera en manos de mujeres expertas, sino porque en el entorno siempre había mujeres que cuidaban de la salud de los demás. El amor y los textos de Eloísa fueron creíbles para las religiosas de su comunidad, que propagaron su vida y sus cartas —recibidas como auténticas en su entorno—, porque hubo otras mujeres que también amaron y

expresaron sus sentimientos. Fue posible Juana de Arco, porque el mejor tratado militar escrito en la Edad Media lo escribió una mujer, Christine de Pizan.

Recordamos pues a mujeres que hoy pueden parecernos excepcionales y quizá en su época no lo fueron tanto, lo que nos hace llegar a la conclusión de que no fueron realmente excepciones, sino que estaban ocultas. Las experiencias vitales de muchas mujeres ya eran apasionantes: solo hacía falta hacerlas visibles a la luz de la historia. Es interesante descubrir cómo algunas de ellas quisieron salir del anonimato y dejaron su nombre, como la artista del Beato de Girona (s. X) que firmó las preciosas miniaturas que ilustraban el "Comentario al Apocalipsis" como "Ende pintora y ayudadora de Dios". O Teresa Díez, quien elaboró los frescos de su convento en Toro (Zamora) con unas mujeres que salen como flotando sobre caballos. Hubo autoras que trataron sobre educación, sobre medicina y ciencia; otras escribieron poemas de amor o cartas. Siempre hablaron en su nombre, que a veces ha sido puesto en duda por los propios historiadores, porque era un nombre de mujer; por lo tanto, debía ser inculta y debía permanecer en silencio. En este libro quisiéramos darles voz para que todas ellas pudieran salir del anonimato. Vamos a destacar y singularizar algunas, pero, como decía Virginia Woolf: "Las obras maestras no son nacimientos singulares y solitarios; son el resultado de muchos años de pensar en común, de pensar por el cuerpo de la gente, de modo que la experiencia de las masas está detrás de la voz singular" (Woolf, 2003: 97).

La respuesta al silencio y a la misoginia es la historia de las mujeres, una reflexión que surge de nosotras mismas, partiendo de cierta idea de igualdad y de libertad. No sé si todos y todas hemos entendido en este siglo XXI que cuando hablamos de igualdad hablamos de igualdad de derechos y de trato, de que no se nos haga invisibles, de que se nos den las mismas oportunidades que a los hombres. Pero cuando hablamos de libertad me refiero a que nos dejen ser "mujeres": que no nos hagan imitar a los hombres, sino que nos dejen sentirnos bien en nuestra experiencia como mujeres, en nuestro cuerpo de mujer. Inmersas en esta sociedad masculina, patriarcal, competitiva y delirante, en la que cada vez es más difícil encontrar valores, no podemos renunciar a sentirnos "mujeres"; me

refiero a que no nos dejemos llevar por las relaciones de poder, ni caer en las garras de la sociedad patriarcal, como les ha ocurrido a muchas mujeres de mi generación y de las posteriores. Hemos oído las voces que decían: “Sé igual que yo, que soy hombre, y soy la medida del ser humano”. Mejor deberíamos repetir lo que decía Christine de Pizan en 1405: “Vuelve a ti misma y reencuéntrate”.

Detalle del fresco pintado por Teresa Díez (s. XIV)

en la iglesia de San Sebastián de los Caballeros

(Toro, Zamora).

Fuente: Fotografía de la autora.

Hemos iniciado esta nueva lectura de la historia por medio del diálogo con las mujeres del pasado, siguiendo el rastro que ellas nos han dejado con sus voces y sus silencios. Nos hemos acercado a ellas, a su mundo y a la evolución de su condición a partir de la experiencia suya y nuestra del trato desigual. Tarea en la que han colaborado historiadores hombres, que han compartido nuestra inquietud, porque la tarea la vamos a hacer juntos. La historia de las mujeres es una historia útil para la vida; nos podría ayudar a encontrar, conjuntamente, un conocimiento generador que nos permita crear unas nuevas relaciones sociales, unas relaciones igualitarias entre hombres y mujeres, y una nueva relación entre la humanidad y la naturaleza.

Hay que dar a la historia una visión no androcéntrica. Hay que situar la experiencia histórica de las mujeres en su contexto, recuperar sus vivencias y dar valor a sus aportaciones en la construcción de la sociedad. Quizá podamos abordar desde una perspectiva lejana los problemas que tenemos planteados actualmente. El pasado es mucho más interesante que cualquier ficción que podamos hacer sobre él. El método de la historia, es decir, el diálogo con el pasado, es mucho más fluido cuando preguntamos por los quehaceres diarios, por los sentimientos, afectos, mentalidades, emociones. Podemos recuperar la historia de la cotidianidad y de los sentimientos como base y motor de la historia.

La historia de las risas y de las lágrimas, de las alegrías y las tristezas, de los amores y desamores no está escrita; pero “el acceso a la intimidad de los hombres y mujeres de otros tiempos no está cerrado al estudio científico” (Flandrin, 1981: 21). Las mujeres —y también los hombres— medievales mostraban visiblemente sus estados de ánimo, sus emociones, sus sentimientos; intentaremos llegar a ellos. A menudo vamos a hablar de historias concretas que

serán individuales, por lo tanto, inevitablemente originales, pero cada conducta individual está a la vez determinada por el contexto cultural.

Tal como he manifestado unas páginas atrás, si queremos llegar a percibir, aunque sea ligeramente, lo que sentían las mujeres del pasado, tendré que acercarme a una documentación que me lo permita. Podremos oír sus voces, sus esperanzas, sus lamentos, especialmente en las cartas privadas y los interrogatorios en procesos judiciales en los que estuvieron inmersas —como inculpadas, como víctimas o como testigos—; también por medio de las memorias y otros textos que redactaron las pocas mujeres letradas que vivieron en aquellos siglos. Me acercaré a la poesía y las novelas, que nos ofrecen ejemplos interesantes de ficción medieval: obras escritas generalmente por hombres, pero que pueden mostrarnos el contexto ideológico y un interesante abanico de sentimientos.

En este recorrido conjunto por la historia de las mujeres medievales nos introduciremos en sentimientos y emociones por medio de poemas y de cartas privadas; hablaremos del cuerpo femenino, del cuidado de los cuerpos que practicaron las mujeres por medio de la medicina y la magia; expondremos las ideas medievales sobre la belleza, los ideales femenino y masculino —para ello los recetarios y también la literatura van a ser fuentes interesantes—; nos introduciremos en la sexualidad, con textos de origen diverso que nos muestran que en aquellos tiempos se podía hablar sin tabúes sobre el tema y en el contexto del ambiente erotizado del medievo. El amor, los amores, son realmente el tema central de este ensayo, con una parada obligatoria en el amor cortés, en aquellos brillantes siglos XI y XII en los que resplandecieron las mujeres: hablaremos del amor entre la mujer y el hombre, de amores prohibidos, del amor entre mujeres, con la poesía y las cartas de amor como principales fuentes.

Nos acercaremos a la institución del matrimonio, a las novias altomedievales, a los enlaces forzosos y también a los que se hacían en secreto. Desgraciadamente deberemos referirnos al castigo marital, a la violencia machista —esta lacra social que no cesa—, a la represión contra las mujeres rebeldes; pero también a la armonía

conyugal y al perdón. Nos acercaremos a las maternidades, que a pesar de ser un tema a veces controvertido, consideramos que es básico en una historia de las mujeres y de sus sentimientos. Deberemos hablar del amor a Dios, de las vocaciones femeninas, de los textos de las místicas.

Otra parada obligatoria debe ser "la querella de las mujeres", aquel debate literario, intelectual, social, que puso a las mujeres en el centro de la disputa, entre la misoginia y la defensa de las mujeres. El recorrido desde el siglo XI, desde Hildegarda de Bingen, hasta el siglo XV, hasta Christine de Pizan, nos lleva a pensar en el progreso y el retroceso del valor y los derechos de las mujeres. En la historia de los derechos humanos no hay un recorrido rectilíneo, a veces se han perdido derechos a lo largo de los siglos; no debemos olvidarlo, es una de las lecciones más interesantes de la historia.

Otro tema que hemos creído imprescindible tratar es el de la sororidad; es decir, la hermandad, las relaciones cordiales, la ayuda mutua entre mujeres, visible tanto en las cortes de las reinas como entre las mujeres del pueblo. Terminaremos hablando de la educación de las mujeres y la libertad femenina, o quizá mejor las ansias de libertad que muestran algunas mujeres medievales, puede que con más fuerza que en otras etapas históricas.

Hallaremos las voces de asombrosas mujeres desconocidas, o poco conocidas, de diversas clases sociales, especialmente a través de documentos de aplicación del derecho. También leeremos a mujeres que dejaron testimonio escrito y cuyos nombres merecen un lugar en la historia: Eloísa, Dhuoda, Hildegarda de Bingen, Margarita Porete, Christine de Pizan, Leonor López de Córdoba, Isabel de Villena… Las demás, ellas, las mujeres medievales, fueron depositarias y transmisoras de una cultura que se relaciona con las prácticas de vida; es decir, saber administrar, cuidar de los demás, educar, transmitir conocimientos, estrategias y valores, para poder vivir y sobrevivir a veces en un contexto poco favorable.

Como ya he dicho, la historia que tradicionalmente hemos estudiado había silenciado, o menospreciado, a las mujeres; había hecho una sola lectura del pasado desde la óptica de los hombres. Nuestra historia, la que quiero contar, la que sin saberlo ya había querido contar Christine de Pizan, seiscientos años atrás, pretende

hacer entrar a las mujeres en la historia. Durante largos años me he dedicado, al igual que otras historiadoras y algún historiador, a buscar a las mujeres del pasado para hacerlas visibles, a leer y divulgar lo que escribieron o dictaron, a recordar sus vidas, siempre parecidas y siempre distintas a mi propia vida. Ha sido gratificante hacer biografías de mujeres, moviéndose en lo cotidiano, en la relación sin fin, estudiar sus hechos, saberes y pensamientos; sacar conclusiones sobre sus experiencias vitales. Sobre todo, ha sido fascinante poder ofrecer una visión documentada de la presencia activa de las mujeres, en plural, en el pasado. La historia de las mujeres debería permitirnos hacer visibles las prácticas de relación humana y de transmisiones de otra "cultura", distinta a la cultura dominante.

Existen unas habilidades propias de las mujeres, acumuladas durante generaciones y transmitidas de madres a hijas, de maestras a aprendizas, de señoras a sirvientas e incluso de sirvientas a señoras. Hay unos conocimientos propios del colectivo femenino que nacieron de la práctica, de la experiencia, del trabajo cotidiano, y también de la abnegación y del amor. Ellas eran las depositarias de un cúmulo de sabiduría escondida.

Hay un proverbio latino que tanto Christine de Pizan como Chaucer recordaban: "Es para hablar, llorar e hilar que Dios creó a la mujer". En cuanto al hablar, durante los siglos medievales se prohibió a las mujeres la palabra pública, tanto en la iglesia como en la tribuna política de las cortes, los municipios, las universidades o los gremios. Si bien algunas señoras feudales pudieron administrar sus tierras, regir sus castillos, juzgar a sus campesinos, es decir, pudieron emitir públicamente su voz, la mayoría de mujeres solo hablaron en los espacios privados y cotidianos; pero enseñaron a hablar, ¡qué tarea tan importante, jamás reconocida! Ellas hilaron, e hicieron todas las demás tareas necesarias para atender las necesidades cotidianas del grupo familiar. Ellas lloraron, porque su destino estaba prácticamente siempre programado por el padre, porque recibieron el maltrato marital y el desprecio de la ideología misógina, porque padecieron la falta de igualdad y de libertad; pero también amaron y mostraron un cúmulo de sentimientos y emociones que supieron expresar e intentaremos percibir.

Las mujeres son depositarias de una cultura oral, de unas prácticas domésticas, de unas estrategias basadas en las relaciones humanas, que se transmiten de generación en generación. Ellas han realizado siempre un doble trabajo, servil y afectivo, en el hogar y en la comunidad próxima. La impresión que nos da la documentación medieval es que todas ellas eran capaces de realizar multitud de actividades y conocían técnicas muy diversas. Sus conocimientos nacían de la práctica, de la experiencia, del trabajo y el aprendizaje que recibían de otras mujeres: el abastecimiento, la cocina, la conserva de alimentos, la confección y cuidado de los vestidos, la celebración ritual de las fiestas o la medicina y cosmética domésticas representan todo un cúmulo de cultura popular y de prácticas de relación. Estas prácticas están íntimamente ligadas a la vida: el nacimiento, la salud, los afectos, la sexualidad estaban, sobre todo, aunque no exclusivamente, en manos femeninas.

En general, al hablar del trabajo de las mujeres hemos de hablar de tareas que no se pueden cuantificar en tiempo ni en rentabilidad, son trabajos realizados en el marco de los sentimientos, que quedan fuera de las relaciones de poder. Lo podemos definir como “trabajo emocional” o “trabajo hecho con amor”, en el contexto de una historia útil para la vida, que debería permitirnos crear unas nuevas relaciones sociales. Este conocimiento transformador se podría construir a partir de una nueva lectura de la historia que pasara, por ejemplo, por la comprensión de la presencia silenciada de las mujeres, y de algunos hombres, en el mundo.

Si nos referimos a los sentimientos, ellas nos hablan de placer, afecto, amor, compasión, ternura, gratitud, ansia, anhelo, deseo, añoranza, celos. Nos hablan de felicidad, alegría, esperanza, confianza, pero también expresan su dolor, tristeza, miedo, inquietud, vergüenza, así como desprecio, odio, ira, desconsuelo… Mostrar abiertamente algunos de estos sentimientos “negativos” estaba socialmente valorado como atributo femenino: se asumía que las mujeres debían llorar, compadecerse, avergonzarse. Otra cosa era mostrar el deseo, el placer o la alegría; reír abiertamente, al igual que tomar públicamente la palabra, eran acciones poco adecuadas para una correcta conducta femenina. Tampoco era admisible que ellas expresasen de manera manifiesta su amor o su odio. De ahí que pueda sorprendernos la repetida alusión a la

alegría, al placer, al deseo o incluso al enfado en algunas de las cartas y poemas de mujeres medievales: ¿podemos considerarlo como un modo de transgresión? Quizá las palabras amor, deseo o placer no significasen lo mismo para los hombres que para las mujeres. Quizá las maneras de conseguirlo eren distintas: el hombre a menudo tomaba por la fuerza o compraba el cuerpo de la mujer; las trovadoras provenzales mostraron a los hombres que podía amarse de otro modo.

También ha habido un silencio de la historiografía, ya que las mujeres, en general, tenían un papel secundario en la esfera pública, que es la que tradicionalmente interesaba a los historiadores. La reproducción consuetudinaria de las tareas cotidianas, que eran las reservadas a las mujeres, parecían hechos inamovibles y hacían poco interesante investigar sobre sus vidas. Realmente ellas han realizado a lo largo de los siglos un trabajo prácticamente servil, pero hecho gratis y con amor. De manera que debemos valorar también el trabajo que podríamos llamar "emocional", una serie de tareas complejas de transmisión, de relación, de cuidados, que no se han valorado —ni se valoran— y han sido consideradas poco interesantes como para ser motivo de una investigación científica. Estas prácticas, que son necesarias para la vida, nos acercan a la historia de los sentimientos, que es la que queremos contar en este libro.

Comprobamos que las trayectorias vitales de las mujeres que nos han precedido nos hacen sentir que formamos parte de una genealogía, dentro de una cadena de transmisión femenina que enlaza el pasado con el futuro, desearíamos que las mujeres de hoy oyeran sus voces. Invitamos a nuestros compañeros de viaje, a los hombres, a conocer los sentimientos, emociones, palabras y silencios de las mujeres del pasado; nosotras y ellos podemos sacar, de esta otra lectura del pasado, lecciones interesantes.

Capítulo 1

El sentir de las mujeres

Un mar de emociones

Miniatura del libro De claris mulieribus de Giovanni Boccaccio (Biblioteca Nacional de Francia, s. XIV).

Fuente: Wikimedia Commons.

“¡Ay, mar brava, esquiva,

de ti doy querella, fazesme que viva

con tan grand mansella…

Non avré alegrança

nin podré reir

vivré en tristança,

iglesias servir.”

Mayor Arias, ¡Ay, mar brava, esquiva! (

1403)

Las emociones y los sentimientos no entraban en la historia. Encontramos un vacío bibliográfico e incluso un vacío en nuestras propias experiencias. Hoy, a menudo, evitamos expresar nuestros sentimientos. Sentimos, pero pocas veces expresamos lo que sentimos: las emociones pertenecen al mundo interior, son privadas; mejor guardarlas. En los tiempos medievales las mujeres, y también los hombres, no esconden sus sentimientos ni sus emociones: lloran, suspiran, ríen… en público; la gente que lo ve o lo oye, lo cuenta. Ellas y ellos, si saben escribir, lo escriben; si no saben escribir pregonan, cantan sus sentimientos, no guardan silencio ante las penas, alegrías, amores o desamores. Por esto han llegado hasta nosotros fuentes documentales y literarias que nos permiten entrar en la historia de los sentimientos, de las emociones, de los estados de ánimo.

Doña Mayor Arias era una dama castellana, casada con Ruy González de Clavijo, noble madrileño, miembro de la corte real, que fue enviado en 1403 como embajador del rey Enrique III de Castilla a la corte de Tamerlán. Su misión era ir hasta Samarcanda para visitar al rey mongol, que conquistó vastos espacios de Eurasia, desde la India hasta Moscú, heredero del imperio de Genghis Khan. Ruy González escribió la crónica de esta embajada, que se convirtió

en uno de los libros de viajes más interesantes del Medievo.

Su esposa, doña Mayor, escribió un poema que responde a la ausencia, a la añoranza, al temor ante el viaje que Ruy emprendía hacia parajes lejanos y desconocidos. Es un lamento, una queja. Su marido ha partido en una nave desde el Puerto de Santa María y se ha ido mar adentro. Ella dialoga con el mar, la queja va dirigida al mar que se lo llevó, con la esperanza de que el mar lo traiga de nuevo a su lado.

Hay ausencia de alegría; es decir, hay tristeza, pero también esperanza. No habrá alegrías ni risas hasta que él vuelva. Quiere mostrar su dolor abiertamente: “non vestiré colores hasta que mis amores vengan”. Mientras, llevará una vida devota, rezando en las iglesias, pidiendo a Dios y a la Virgen, y también al mar, que él regrese.

En su poema habla de amor hacia el marido ausente: “Tenía meus amores que había conoscido, gentil más que flores, honrado marido”. Sabemos que todos los matrimonios, y no solo entre la nobleza, eran pactados por las familias, pero a pesar de ello, encontramos ejemplos de amor conyugal, que se aparta mucho del amor cortés de la poesía trovadoresca, que siempre debía ser transgresor.

Doña Mayor sigue describiendo sus sentimientos: “El mi amor querido en mi corazón, de mi bien servido con gran devoción, de aquí es partido, no se para dó” (Pérez Priego, 1990: 43-47). Quiere pregonar la fuerza de su sentimiento juntando las palabras amor, querido, corazón. Además, manifiesta que ha cumplido con su deber de esposa: servir con devoción a su marido.

También por aquellos mismos años, en Francia, Christine de Pizan (1364-1430) alababa a Griselda por haber servido y amado a su esposo como es debido. Servir, una palabra inmersa en el lenguaje feudal, que va más allá de lo que sería una actitud servil, ya que el servicio al señor comportaba honores. El honor de la mujer casada residía en la fidelidad y el favor a su marido.

Doña Mayor siente amor y una gran ternura por Ruy González. Se lamenta del largo viaje que ha emprendido en plena juventud, un

tema que encontramos en la lírica trovadoresca: “De alegría y juventud me sacio y alegría y juventud me sacian”, cantaba en el siglo XII la condesa Beatriz de Día. En su diálogo, el mar y sus olas le responden a Mayor Arias que su marido volverá, precisamente porque ella lo espera. Ruy González regresó tres años después de su partida.

El poema que comentamos fue escrito por una dama noble, pero recuerda a la poesía popular. Encontramos ejemplos en la lírica medieval occitana, francesa y especialmente en las cantigas de amigo de la poesía galaicoportuguesa, en las que se reproducen los lamentos de una mujer por la ausencia de su amado. Normalmente expresan su tristeza, algunas veces la alegría del amor correspondido. En las cantigas de amigo se percibe una estrecha relación entre la mujer y la naturaleza; en algunas, igual que doña Mayor, una mujer anónima dialoga con el mar (Ferreiro, 1996):

Ondas do mar de Vigo,

se vistes meu amigo?

E ai Deus!, se verra cedo?

Sigue el lamento (traduzco):

Olas del mar agitado, ¿visteis a mi amado?

¡Ay, Dios! ¿Vendrá pronto?

¿Visteis a mi amigo, aquel por quien yo suspiro?

¡Ay, Dios! ¿Vendrá pronto?

¿Visteis a mi amado, quien me tiene tan preocupada?

¡Ay, Dios! ¿Vendrá pronto?

point memoire le auoir
trouue en escript ne oup.

Cy apres sensuit lhistoire de en
thee du euphile due de sibile
cuthee au cambri

Miniatura del libro De claris mulieribus de Giovanni Boccaccio (Biblioteca Nacional de Francia, s. XIV). Fuente: Wikimedia Commons.

Las cantigas de amigo acostumbran a ser poesías anónimas que, a pesar del lenguaje en femenino, han sido atribuidas a hombres, acaso silenciando la posible autoría femenina. Martín Codax figura como posible autor de esta cantiga y de otros poemas musicados que podemos fechar a finales del siglo XIII. Son cantos parecidos a las canciones de mujeres que encontramos en otras lenguas románicas, como la del trovador provenzal Raimbaut de Vaqueiras, que en un texto de finales del siglo XII recoge el diálogo de una mujer con las olas, a las que pide que le den noticias de su amigo, expresando su lamento al dios de amor, que a veces da gozo, a veces dolor (Riquer, 1983: 811):

Altas olas que venís sobre el mar,

con el viento les voy a demandar

si saben contar noticias de mi amigo.

¿Qué le ha pasado? No le veo retornar.

¡Oh, Dios de amor! A veces me da gozo, a veces dolor.

Unos versos que recuerdan a los de doña Mayor dos siglos después: “Tenía meus amores que había conoscido…, dime adónde es ido, dó volvió la vela”. ¿Acaso conocía estos cantares? No es algo improbable, ya que las canciones de mujeres circulaban y se cantaban desde hacía siglos; podía perfectamente conocerlas. Pero ella expresa sus propios sentimientos, los de una mujer que ama y espera. Sin duda, los autores y autoras de estos cantares conocían los sentimientos de la mujer que espera.

Como ya hemos dicho, en estos poemas las palabras siempre están puestas en boca de una mujer. Algunos autores dicen que son canciones con “feminidad textual”, en las que se habla como si la autora fuese una mujer. ¿Por qué no podemos aventurar que las canciones de mujeres quizás fueron pensadas y cantadas por mujeres? Mujeres que tal vez no sabían escribir, pero que sí supieron expresar y contar sus propios sentimientos y emociones, mientras que algún hombre, que sabía escribir, las puso sobre el papel.

Estos poemas quieren expresar el sentir femenino, la soledad, la espera, la añoranza, el amor. Las mujeres de los hombres que viajan, de los hombres de mar, las mujeres que esperan, son un colectivo realmente interesante. En las largas ausencias del marido dirigen la casa, la familia y la hacienda. Así lo dice el mar, respondiendo a los lamentos de doña Mayor Arias: “Dueña muy honrada… por buena fe juro que vendrá seguro por ti, que eres vela”. Ella, ya que es ella la que escribe, se siente “vela”, es decir, es ella la que dirige el rumbo de la nave.

Los sentimientos contados

por una mujer del siglo XIV

"Car germà… Prec-vos que, per la bona amor qui és entre vós e mi, e serà, si Déus ho vol, de la mia vida, que siau remembrant de mi."

Sereneta de Tous (1374)

Algunas mujeres del pasado escribieron, o bien dictaron, cartas para transmitir noticias, pedir favores, velar por sus intereses, reclamar sus derechos, felicitar en las alegrías y expresar su dolor ante las penas. Estos epistolarios nos informan sobre los problemas cotidianos que interesan a las mujeres; también nos acercan a sus sentimientos, sus emociones, sus estados de ánimo. Hablan de la vida, de la muerte y del amor en todas sus dimensiones.

Muchas de estas cartas responden a la necesidad de comunicarse con familiares, amigos o amores ausentes, y son un consuelo en la distancia. Sor Isabel de Villena (1430-1490) ponía en boca de Santa Ana, al despedirse de su hija, estas palabras: "Si pensase que pudiese tener a menudo cartas vuestras, que es el mejor consuelo de las personas queridas que se encuentran separadas, esto serviría para mí de algún consuelo" (Cantavella y Parra, eds., 1987: 32).

Entre las cartas privadas femeninas que se han conservado, destacan las que escribió en lengua catalana Serena (o Sereneta), esposa de Ramon de Tous, entre los años 1372-1376. Su interés reside en la rica expresión de sentimientos que recogen y también en la posibilidad de seguir la evolución de los mismos en una secuencia de 18 cartas enviadas a su marido; además, se conservan las misivas de otras mujeres de su entorno al mismo destinatario.

El misterio rodea el origen de Serena, ya que como pasa con

muchas de las mujeres medievales, se las conoce por quién era su marido. En los años de la correspondencia que estudiamos, Ramon de Tous era administrador de la condesa María de Luna (c. 1432-1502), esposa del infante Martín, que años más tarde sería reina de Aragón. María era una mujer rica con amplias propiedades en Valencia y Aragón; la boda con el infante fue una buena apuesta de la reina Leonor de Sicilia (1325-1375), que quiso situar a su hijo menor en una buena posición económica. También fue a propuesta de la reina que Ramon de Tous fuese nombrado administrador de los bienes de la condesa, para que velase por los intereses del infante.

Ramon había nacido en Cerdeña, hijo ilegítimo de un miembro de la pequeña nobleza catalana y de una mujer sarda. Lo encontramos citado en 1359 como mercader de esclavos, especias y lana; además, llevaba las cuentas de algunos miembros de la corte de la reina e incluso de la propia Leonor de Sicilia. Entonces era soltero. Se casaría con Sereneta hacia 1368, cuando tenía unos 28 años.

Desconocemos el origen y la edad de Sereneta. Nada sabemos de su historia anterior, pero a través de las cartas conocemos su carácter, sus capacidades y sus sentimientos. Era una mujer joven, inteligente, prudente, irónica, más o menos letrada, que era capaz de leer, llevar las cuentas del negocio de su marido y emprender ella misma comandas comerciales.

No sabemos dónde nació y parece no tener familia ni amigos propios, pero se adaptó en Barcelona a la vida urbana y se relacionó con las personas próximas a su marido. Fue bien acogida por algunas mujeres cercanas a la corte de la reina Leonor de Sicilia, esposa de Pedro IV el Ceremonioso (1319-1387). Especialmente le unían lazos de amistad, solidaridad y gratitud con la señora Guillemona (¿?-1399), viuda de Francesc de Togores, que era dama de la reina y vivía en palacio. También se relacionaba con la familia del batlle reial de Barcelona, es decir, el delegado del rey de Aragón en la ciudad, Berenguer Morey, muy amigo de su marido.

El 13 de junio de 1372 el infante Martín se casó con María, condesa de Jérica y de Luna, señora de la ciudad de Segorbe. Tres meses después de la boda, Ramon de Tous fue nombrado por la reina como administrador de la condesa. Se fue con ella y su séquito

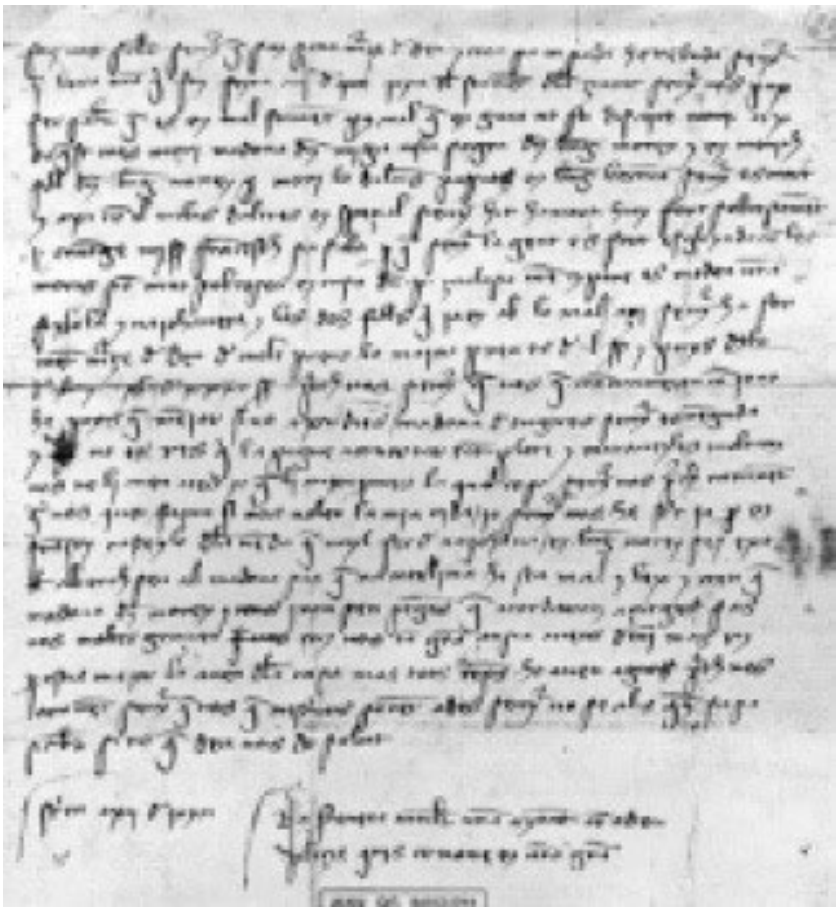
hacia Aragón, dejando a su esposa Sereneta en Barcelona, con dos esclavas, a cargo del negocio de la lana y las especias.

Sereneta quería a su marido; en los primeros tiempos de ausencia, sus cartas son cartas de amor en las que no dudaba en declararle sus sentimientos. Traduzco la frase del fragmento con el que iniciaba el presente capítulo (Vinyoles, 1996: carta 5): “Querido hermano… Os ruego que por el buen amor que hay entre vos y yo, y será, si Dios quiere, para toda la vida, que os acordéis de mí”. Como también podemos encontrar en otras cartas de matrimonios bien avenidos o en cartas dirigidas a amantes, Sereneta le da a su marido el tratamiento de “hermano”. Traduzco un fragmento de otra carta:

Señor y muy querido hermano, he recibido una carta vuestra de la que he tenido gran gozo, pero mayor placer tendría si viese vuestra presencia… Me decís que estáis en tierra extraña, me gustaría que estuvieseis aquí, donde seríais más conocido que no sois. Me decís que por esto no me va el corazón en vos, tanta ansia tengo de trabajaros bien la lana, que si vos tuvieseis el mismo deseo de mí que yo tengo de vos, vendríais más pronto, por pronto que vengáis… Escrita en Barcelona el 2 de octubre de 1373. Sereneta, esposa vuestra hasta que a Dios plazca, que se encomienda en vuestra gracia (ibidem: carta 3).

Es una carta de amor en la que esta mujer expresa abiertamente sus sentimientos; habla de gozo, de placer, de ansias, de deseo, de amor, le va el corazón en él. Hay una expresión que conviene comentar: el ansia de trabajarle la lana, y que bien podría ser un eufemismo para expresar su deseo de hacer el amor con él. “Cardar” en catalán coloquial se refiere precisamente a tener relaciones sexuales.

El dolor de la separación se percibe en esta carta. La añoranza y el deseo quedan expresados con una increíble fuerza y belleza en la frase final: “Si vos tuvieseis el mismo deseo de mí que yo tengo de vos, vendríais más pronto, por pronto que vengáis”.



Carta de Sereneta de Tous (s. XIV).

Fuente: Archivo de la Catedral de Barcelona (ACB).

Traduzco a continuación el fragmento de otra carta escrita a principios de junio de 1374, que también nos muestra un cúmulo de emociones.

Señor y querido hermano, os hago saber que he recibido una carta

vuestra de la que he tenido un gran placer…, ya que verdaderamente, señor, tardo tanto en tener cartas vuestras que me hacéis estar con gran angustia, y con ello cometéis un gran pecado, ya que, si supieseis el ansia y el deseo que yo tengo de vos, señor, me escribiríais más a menudo de lo que hacéis (ibidem: carta 7).

Es uno de los fragmentos más bellos, en el que Sereneta abre su corazón y da rienda suelta a sus sentimientos: el placer, la angustia, el ansia, el deseo, el valor que tienen las cartas del amado que está lejos, al que recrimina su olvido. Quiere que vaya, quiere verle y estar con él.

Si en esta carta y en las anteriores recurre al tratamiento de "querido hermano", este apelativo es abandonado en las siguientes, sustituyéndolo por "señor". Sabe que el marido, que le escribe poco, tiene amores en Aragón; vuelve a Barcelona un par de veces al año, donde ella tiene problemas: en la ciudad hay hambre y peste, está sola. A pesar de ello, sus cartas son siempre cordiales, amables, se preocupa por la salud y el estado de ánimo de su marido. Le consuela cuando está triste, le dedica palabras de aliento, reclama constantemente su presencia y, si no es posible, por lo menos le pide sus cartas.

Junto a la salud de su marido, su principal preocupación es la tristeza; quiere que esté alegre, que no esté triste. Al inicio de sus cartas habla de su salud, que siempre dice que es buena, y de sus ánimos, que a veces no son tan buenos: "Os hago saber que estoy sana, pero no muy alegre, ya que el pasado sábado hizo siete semanas que habíais partido y no he recibido ninguna carta vuestra" (ibidem: carta 26).

Al final de las cartas siempre hay un buen deseo: anhela que esté alegre, que Dios le dé salud y le mueva el corazón para volver. En las despedidas no usa una fórmula protocolaria, siempre hay un deseo positivo; incluso irónicamente en un par de cartas le desea "amor de mujeres jóvenes de Aragón", dándole a entender que sabe de sus amoríos.

Las cartas son motivo de placer, de alegría, la ausencia de misivas

son motivo de tristeza, angustia, miedo: “Tengo gran miedo que no estéis sano y quisiera afanosamente saber cómo estáis. Os ruego, señor, que os plazca escribirme” (ibidem: carta 26). Siempre el deseo de la alegría: “Os ruego, señor, que si queréis hacer algo por mí, que os mantengáis alegre, ya que, señor, mucho me habéis disgustado cuando me habéis escrito que teníais el corazón muy triste” (ibidem: carta 18).

Esta carta, escrita el 2 de enero de 1375, coincide con un momento de extrema carestía. En Barcelona y en otros lugares de la cuenca mediterránea no había trigo, su precio había crecido muchísimo y, finalmente, no se encontraba trigo ni cebada a ningún precio; ella le pide a Ramon, en todas sus cartas, que le mande trigo para ella y para otras familias de su entorno. De todos modos, demuestra que su principal preocupación es que él está triste, se extraña de que sus amigos de la corte de María de Luna no lo alegren.

En plena epidemia, Sereneta acogió en su casa a Guillemona de Togores, la dama de la reina, que había caído enferma. Había dejado el palacio y había decidido instalarse en la casa de los Tous. Tenemos cartas de las dos mujeres dirigidas a Ramon que nos permiten entrar en la historia de la solidaridad femenina. Sereneta siempre está pendiente de la salud y de los deseos de Guillemona de Togores, como también de los movimientos de María de Luna y su corte para poder saber si vendrá su marido. Se ha enterado de que la condesa piensa ir a Montserrat para pasar allí la Pascua de 1375, pero que no irá hasta Barcelona. Su marido no le ha dicho nada sobre el viaje; de todos modos, convencida de que él irá en el séquito de la condesa, le propone que se encuentren en Montserrat. “Verdaderamente yo iré”, le escribe, “ya que vos no queréis venir a mí yo iré a vos, y doña Guillemona me aconseja que vaya” (ibidem: carta 22).

Como vemos, Sereneta toma la iniciativa, cuando es tradicionalmente el hombre quien lo hace, proponiéndole resueltamente una cita. Finalmente, las circunstancias no fueron propicias para este encuentro. La reina cayó enferma y se marchó de Barcelona, huyendo de la epidemia; murió en Lleida el 20 de abril, Viernes Santo. El día de Pascua, Sereneta escribía a su marido: “Hace mucho, señor, que no he recibido carta vuestra, me

maravilla que no me escribáis. Creo, señor, que así como acá hay tanta carestía de todo, que también aquí tenéis carestía de tinta y papel…” (ibidem: carta 23). Se sorprende así de que él no la escriba y se atreve a ironizar sobre la carestía. Con la escasez que hay de todo, en Aragón no debe haber tinta ni papel para escribir, de ahí la ausencia de cartas. Pero la mortandad no cesa y con esto no va a bromear: “Doña Togores está bien sana, gracias a Dios, pero muy afónica, tanto ha llorado en el funeral que han celebrado por la señora reina”. El día de las exequias de la soberana se había celebrado una misa de difuntos en la catedral. Guillemona, que enfermaba cada vez que algún ser querido moría, lloró amarga y desconsoladamente por su señora durante días.

Ramon de Tous hizo un viaje a Barcelona a finales del 1375. La ausencia de cartas desde junio hasta diciembre de aquel año nos hace pensar que Sereneta y Ramon estaban juntos, por esta razón no eran necesarias. Por medio de una misiva que ella escribió el 15 de enero del año siguiente podemos afirmar que Ramon estuvo en Barcelona. Ella no está alegre, porque hace siete semanas que él ha partido y no ha recibido noticias suyas. Teme que esté enfermo y se muestra impaciente por saber cómo se encuentra. Contaba los días que hacía que su marido se había ido y pocas cosas habían cambiado.

Ella estaba sola, se encontraba sana, hecho importante teniendo en cuenta los muertos de su entorno, que va enumerando en sus cartas. Sereneta goza de buena salud, pero no así economía: pide trigo, se queja de que no le pagan lo que le deben, del poco cuidado que tiene su marido del negocio mientras las especias y la lana se pudren en el almacén, a pesar de que ella hace lo que puede.

Pasado el invierno, parece que las cosas mejoran: hay trigo en el mercado y en consecuencia ha bajado el precio, pero la epidemia sigue causando víctimas y, además, se ha propagado. En Aragón existen casos de peste. Ahora es Ramon quien escribe a su mujer contándole que su fiel servidor, Guillem, está gravemente enfermo. Ella enseguida le contesta consolándole. Traduzco:

He estado con gran angustia ya que de vos no he sabido cosa en el

mundo hasta que he recibido vuestra carta, escrita el 26 de mayo, de la que he tenido gran placer cuando he sabido de vuestra buena salud; pero me disgusta que vos tengáis desplacer por algo. Os ruego caramente que no tengáis desplacer por nada. Si Dios y Santa María quieren, Guillem no morirá (ibidem: carta 30).

Aprovecha para reafirmar su amor: “Si muriese me sabría mal, por amor, ya que vos tendríais un gran disgusto”. Expresa un sentimiento de dolor, basado en el amor; ella se entristecerá porque él estará triste, podíamos llamarlo también compasión, que significa exactamente “padecer con otro”.

Sereneta es compasiva, pide repetidamente trigo para personas de su entorno que no tienen qué comer, le agradece los envíos. Se lamenta de las muertes que se producen entre sus vecinos y amigos. Se compadece de una madre que no tiene noticias de su hijo, un muchacho de la corte de la condesa de Luna, que ha estado en la guerra; quizá esté preso, quizá haya muerto. Escribe diversas veces a su marido para que lo localice y poder darle noticias a la angustiada madre. “Tengo tan gran dolor por su madre, a quien han dicho que está preso, y viene aquí cada día a por noticias. Os ruego, señor, que me digáis qué ha sido de él” (ibidem: carta 21).

A partir de entonces hay un gran silencio. No hay cartas, señal de que Sereneta y Ramon estaban juntos. Ciertamente Ramon estuvo en Barcelona desde mediados de julio hasta que María de Luna, por medio de una carta fechada el 20 de agosto de 1376, requirió su presencia en Monzón. Se fue, y a finales de agosto ya estaba enfermo. La condesa María procuró que no le faltase de nada. Le hacía llevar la comida en una vajilla de plata y quería que fuese a Zaragoza para ser atendido por unos amigos de allí; pero él quiso volver a casa y se puso en marcha. En el camino de vuelta, su enfermedad se agravó y se quedó en Lleida, donde dictó su testamento el 24 de septiembre, muriendo pocos días después.

Los años de soledad de Sereneta eran definitivos. Económicamente quedó a merced de Berenguer Morey, quien era albacea de Ramon de Tous, y que mandó que unos arrieros llevasen a Barcelona los cofres con las ropas y objetos de Tous, y una caja con las escrituras.

La viuda no tuvo acceso a las cosas de su marido, tampoco a los documentos, que María de Luna dispuso que se guardasen entre sus registros. Hemos tenido la suerte de poder leer en el Archivo de la Catedral de Barcelona (ACB) estas cartas, que quedaron guardadas entre las páginas de los libros de contabilidad del administrador de la condesa, luego reina de Aragón.

Sereneta tuvo que pleitear para reclamar sus derechos y poder conseguir algunos de los bienes de su marido, un asunto que fue el problema de muchas viudas; obtuvo parte de ellos después de una sentencia arbitral dictada el año 1389, trece años después del fallecimiento de Ramon de Tous (Vinyoles, 2020: 74).

Capítulo 2

El cuerpo, los cuerpos

Nacer en un cuerpo femenino

"¿Cómo encontraré en este débil cuerpo de mujer la fuerza para emprender una tarea tan grande? […] La excelencia o la inferioridad de las personas no reside en su cuerpo según el sexo, sino en la perfección de sus costumbres y virtudes."

Christine de Pizan,

La ciudad de las damas (1405)

Vamos a hablar en este capítulo del cuerpo, de los cuerpos, porque ser mujer se debe, en principio, a haber nacido en un cuerpo femenino, un cuerpo sexuado en femenino. Cada vez que reflexionamos sobre el hecho de ser mujer, nos referimos en primer lugar a nuestro propio cuerpo; más adelante y a partir de aquí, podremos especular sobre lo que supone ser y sentirnos mujeres.

Cuando nace una criatura, lo primero que se anuncia es si ha nacido un niño o una niña, es un hecho determinante. A menudo, los sentimientos de la gente del entorno son distintos si el recién nacido es un niño o una niña. Al final de la Edad Media, la valoración de las niñas acostumbra a ser negativa. La misoginia de la época pone de manifiesto que el nacimiento de una niña podía ser motivo de tristeza. Según el moralista Francesc Eiximenis (1330-1409), la mujer nace con el signo del pecado de Eva, lo que produce que "siempre que una mujer nazca, toda la casa esté triste y llore" (Francesc Eiximenis, 1981: 20). ¿Cómo podía soportarlo una madre, que quizás era una adolescente? ¿Qué pensamientos, qué sentimientos surgirían en ella? ¿Qué efectos produciría a la larga en la niña?

Podemos imaginarnos la habitación tras el parto; la madre, en la cama, es atendida por un grupo de mujeres, una de las cuales lava a

la criatura. La matrona anuncia al padre y a los otros hombres, que aguardan en una habitación contigua, que ha nacido una niña. No lo van a celebrar, no van a saltar de gozo. Con el tiempo, el padre probablemente amará a la niña, pero hubiese preferido un hijo varón.

La hija pasaba a ser una carga económica para la familia, ya que, con las nuevas leyes derivadas del resurgimiento del derecho romano, deberían dotarla. En los siglos anteriores, la dote la aportaba el marido, pero a finales de la Edad Media la mujer debía ser dotada por su familia: sin dote no había matrimonio. Tener una hija representaba también una carga emocional: hasta que no llegara la hora de casarla, deberían custodiarla y vigilarla cautelosamente. En las Siete Partidas, el rey de Castilla Alfonso X el Sabio insiste en que los padres deben tener "mayor guarda" de las hijas (Partidas, II, VII, 11). La mayoría de los padres, desde el rey hasta el campesino, preferían hijos varones. Las sociedades patriarcales de todos los tiempos han menospreciado y marginado a las niñas.

En un primer momento, las madres debían de sentirse influidas por este ambiente negativo, especialmente si ya habían dado a luz a más niñas y no tenían hijos varones. Pero, a la larga, cuando conocemos más de cerca la expresión de los sentimientos maternales, percibimos muchas veces una gran compenetración y ternura entre madres e hijas.

Christine de Pizan afirmaba que era costumbre muy extendida entre los hombres lamentarse por el nacimiento de una niña, lamento compartido por algunas mujeres, hecho que no comprendía. Ella valoraba positivamente el nacimiento de una hija y constataba que normalmente eran ellas quienes cuidan de sus padres. Concluye diciendo que quienes se enojan por el nacimiento de una hija son estúpidos (Christine de Pizan, 2000: 163-165). Ella misma dio ejemplo cuidando a su madre y queriendo pasar sus últimos años de vida al lado de su hija.

La noble Estefanía de Requesens (1504-1549) escribía en 1535 desde Madrid a su madre. Le contaba gozosa que estaba embarazada: "No me pesa en absoluto tener señal de hija, ni lo tomaré tan mal como Guiomar Gralla, si Dios es servido de darme

hija; lo tomaría igualmente bien si tuviese tres como ella, aún más ya que no tengo ninguna. Plazca a Dios que dé a luz con alegría, sean hijos o hijas" (Estefanía de Requesens, 1987: 127). Resulta interesante y bella la frase "parir con alegría". El hecho de que sea un niño o una niña a la madre no debería de importarle.

Detalle del retablo gótico del Nacimiento de María

(Museo de la Catedral de Estrasburgo, s. XV).

Fuente: Fotografía de la autora.

Entre las mujeres medievales había nacido una hermosa sentencia popular que recoge la reina Sibila de Fortiá (1350-1406), cuarta esposa de Pedro el Ceremonioso de Aragón. La nuera del rey, Violante de Bar (1365-1431), esposa del heredero, había dado a luz

una niña en 1381. La reina escribía una carta de felicitación a la joven madre. Traduzco: “Siento gran placer por la hija que Dios os ha dado y más aún porque vos habéis tenido un buen parto y estáis fuera de peligro. Podéis estar segura, señora, que tendréis muchos hijos, ya que, según el proverbio vulgar de las mujeres, quien empieza con hija, hijos ensarta” (Vinyoles, 1996: carta 52).

Debía estar muy extendida por Europa la costumbre de felicitarse cuando primero se daba a luz a una niña, aunque se prefiriese un varón; era señal de la fertilidad de la mujer, tal y como se recoge en Los cuentos de Canterbury (Geoffrey Chaucer, 2000: 241). En la carta de la reina Sibila, a pesar de esta enhorabuena, se recomienda a la madre que procure lo más pronto posible tener un hijo, se entiende que varón. La reina Sibila se complace por el nacimiento de la nieta de su marido, pero sobre todo porque la madre ha tenido un buen parto y está fuera de peligro.

Un número importante de mujeres morían en el parto o en el posparto, y muchos niños y niñas morían durante la primera infancia. Violante de Bar tuvo más hijos e hijas; todos ellos murieron, a excepción de esta hija, la primogénita, a la que se le dio el nombre de su madre y que llegaría a ser reina de Francia, valedora de Juana de Arco. Pero esta sería otra historia.

Las mujeres medievales tienen conocimiento de su propio cuerpo, han hablado con sus madres; y también conocen la experiencia de otras mujeres, se cuentan sus emociones y la forma en la que sienten su cuerpo. Ya hemos visto que Estefanía de Requesens sentía que estaba gestando a una hija, lo percibía en su vientre, en sus pechos. Dio a luz a una niña, cuyo nacimiento compartía así con su madre: “La pasada noche, a las doce y media, fue Nuestro Señor servido que he dado a luz y me ha dado una hijita bien grande y gorda, que parece de dos meses. El parto ha sido bueno, que empezó a las nueve. Estoy muy bien, igual que la nietecita de vuestra señoría” (Estefanía de Requesens, 1987: 155).

Unos meses después tuvo que dar a su madre la triste noticia de la muerte de su preciosa hija (ibidem: 171). Estefanía de Requesens, entre 1528 y 1545, tuvo siete hijos y cuatro hijas; del total de once solo sobrevivieron cuatro. Estamos hablando de ser mujer, nacer en un cuerpo femenino, considerado tradicionalmente “débil”. ¿Débil,

sufriendo a menudo un parto tras otro? ¿Débil, sobrellevando la muerte de un hijo, una hija, tras otra?

La sociedad les recuerda constantemente el sexo con el que han nacido: son mujeres, son débiles y viven en un mundo en el que domina la ley del más fuerte. Incluso se argumentará que la mujer es más débil para que le sea imposible rechazar el deseo del hombre. Son mujeres y deben comportarse de determinada manera, pueden o no pueden hacer una cosa u otra, su cuerpo, que las determina en femenino, no les pertenece.

La virginidad

"Si las doncellas supiesen qué es virginidad, y cuán preciada es en el cielo y en la tierra, entre fieles e infieles, entonces la valorarían más de lo que lo hacen […] Esa esmeralda preciosa llevada por las doncellas, se rompe en cuanto ellas pierden la virginidad. El unicornio no se deja prender si no es en los brazos de una mujer virgen…"

Francesc Eiximenis,

Llibre de les dones (c. 1390)

En la Edad Media, la virginidad de las mujeres era considerada un valor importante. Se crea una mitología que refuerza el valor de la mujer virgen frente a los poderes malignos: solo ellas podrían acercarse a un unicornio. Conservar la virginidad de las muchachas era una cuestión de honra para la familia, importante para negociar un matrimonio.

La moral cristiana concebía la virginidad como una meta de perfección; de ahí surge una gran contradicción. Por un lado, los pensadores religiosos sostenían que la mujer había sido creada para el hombre: Santo Tomás de Aquino decía que el hombre es el principio de la mujer y el fin. Por otro lado, el estado perfecto de la mujer era la virginidad. El celibato era preferible al matrimonio, y evidentemente estaba por encima del amor entre la mujer y el hombre.

El culto a la Virgen María acrecentó el valor que se daba a la virginidad, además de proponer como ejemplos de santidad a las mujeres que habían sido mártires para salvaguardar su pureza. En el seno de la Iglesia se reservó un lugar especial para las mujeres que quisieron dedicar su vida a Dios, abrazando la castidad como

modelo de vida.

En cierto modo, puede parecer que el ambiente de religiosidad de la época hacía propicias las vocaciones, pero la realidad es que muchas mujeres fueron llevadas a los monasterios desde niñas por voluntad de los padres, sin vocación. También hubo otras mujeres que proclamaron abiertamente con gozo su deseo de conservarse vírgenes y retirarse a la clausura de un monasterio, enfrentándose a sus padres o prometidos.

A pesar de que era bien conocida la realidad de estas vocaciones, así como el valor que se daba a la castidad como virtud, el ambiente general estaba bastante erotizado. A finales del siglo XIV, el moralista Francesc Eiximenis aconsejaba a los padres que casasen muy jóvenes a sus hijas: “Es necesario en tan malos tiempos que corren, que en cuanto la muchacha tenga catorce o quince años la cases, ya que si no lo haces usará de la verdura” (Eiximenis, 1967: 83). Vemos aquí el empleo eufemístico de la “verdura” para referirse al sexo.

La virginidad de las muchachas debía ser celosamente guardada. Entre los siervos de la gleba, podía liberarse del señor una joven virgen por muy poco dinero. Si el señor se negaba, bastaba con que presentase el dinero sobre un altar. En los documentos de redención de los payeses de “remença” catalanes podemos leer documentos como este, fechado en 1300: “Absolvemos de servitud a ti, Cerdana, a tu cuerpo y a toda la prole que de ti nazca, a cambio de dos sueldos y ocho dineros”. Es la cantidad que por costumbre se pagaba para redimir a una muchacha virgen; el mismo día, Cerdana, que era huérfana, recibía de su hermano la dote para casarse (Vinyoles, 2005: 102). La mujer, cuando se casaba, recibía del marido un aumento a su dote como premio a la virginidad, que evidentemente no recibían las viudas al contraer segundas nupcias, y le podía ser negado a la mujer que no llegase virgen al matrimonio.

Por otra parte, se han documentado requisiciones notariales en las que se acredita la pérdida accidental de la virginidad de una niña por una caída u otro incidente fortuito; normalmente lo acreditaban una matrona y testigos oculares del hecho, de manera que cuando la niña se casase se pudiese asegurar al novio que la muchacha era

virgen (García Herrero, 2009: 149).

Detalle del Tapiz de la dama y el unicornio (Museo Cluny, s. XV).

Fuente: Fotografía de la autora.

Era importante ser virgen o, al menos, aparentarlo. Para ello había remedios que se usaban desde la Antigüedad para aparentar la virginidad. Trota de Salerno (1050-1097) recoge varias recetas para estrechar la vagina. En el recetario de Manuel Díes de Calatayud (1412-1443) también se incluye un baño para tal fin:

Tomad corteza de granadas y rosas y gualda, alumbre zucarino, mirra, llantén, consuelda, creta, arcilla roja, corteza de castañas y hojas de membrillo, de níspero y de serbal. Todo esto lo cocéis con dos partes de agua de lluvia y la tercera parte de buen vinagre, y en

ayunas lo tomáis en el baño. Y tomad, al salir del baño, una onza de zumo de llantén y media onza de hierba de lombriguera o de violeta. También incienso o almáciga, mezclado con vino y puesto dentro de la natura la convertirá casi en virgen (Olañeta, ed., 1981: cap. 27).

Las mujeres, pues, podían preparar ciertos remedios en su casa y también podían acudir a mujeres expertas, como Celestina:

Ella tenía seis oficios: costurera, perfumera, maestra de hacer afeites y de hacer virgos, alcahueta y un poquito hechicera… Esto de los virgos, hacía de vejiga y otros curaba a punto. Tenía en un tabladillo, en una cazuela pintada, unas agujas delgadas de pellejeros, e hilos de seda encerados y colgadas allí raíces de hojaplasma y fuste sanguino, cebolla albarrana y cepa caballo. Hacía con esto maravillas: que cuando vino por aquí el embajador francés, tres veces vendió por virgen una criada que tenía (Rojas, 1981: 110).

Como vemos, además de los baños practicaba otros remedios, como zurcir “la flor” con agujas muy pequeñas, simular el sangrado, o tomar o poner en la vejiga alguna poción. En un proceso por violación, fechado en 1410, podemos leer cómo le ofrecen a la muchacha “unos polvos que os harán estrechar y pareceréis doncella” (Riera, 1973: 153).

Cuidar de los cuerpos:

la medicina y la magia

Miniatura del Salterio anglo-catalán

(Biblioteca Nacional de Francia, s. XIV).

Fuente: Wikimedia Commons.

“Uso de estudiar la orina, tomar el pulso y dar consejos a los enfermos que padezcan cualquier enfermedad, de manera que lo uso para salud de los pacientes, y los conjuros que he citado, ahora no los uso.”

Geralda de Codines (1307)

Estas palabras corresponden a las declaraciones de una sanadora, llamada Geralda, ante un tribunal eclesiástico en la Barcelona de inicios del siglo XIV; de ella hablaremos después.

Las mujeres conocen su cuerpo y los cuerpos; ellas atienden las necesidades básicas de la familia, se preocupan por el bienestar físico y emocional de sus miembros. Se ocupan de la salud; algunas se especializaron en ello. Desde la Antigüedad ha habido mujeres médicas.

La relación de las mujeres con los partos, la alimentación, la atención a los enfermos y la mortaja es una constante a lo largo de la historia y lleva asociados una serie de conocimientos y prácticas de vida trasmitidas por vía oral. Se trata de unos saberes sobre el cuerpo, la salud y el amor; sobre el mundo visible e invisible; sobre la vida y la muerte. Todo ello conlleva una mezcla de admiración y de miedo, que va a desembocar, a la larga, en la demonización de los saberes femeninos relacionados con la salud y la vida. Comadronas, sanadoras, hechiceras, magas, fascinadoras, sortílegas, conjuradoras, adivinas, son nombres con los que se designaba a estas “mujeres sabias” herederas de conocimientos ancestrales.

Durante los últimos siglos medievales, la profesionalización de la medicina por medio de los estudios universitarios contribuyó a que apareciesen leyes restrictivas impuestas en los distintos países europeos contra el intrusismo en la profesión médica. Las mujeres fueron apartadas de las prácticas de la medicina legal, pero las sanadoras siguieron existiendo.

La primera gran médica medieval conocida es la ya mencionada

Trota de Salerno. Su existencia y la autoría femenina de sus obras fue ocultada durante siglos por historiadores y médicos; pero hoy sus trabajos, que se divulgaron ampliamente por distintos países, están perfectamente documentados. Fue la gran especialista en el conocimiento y los cuidados del cuerpo femenino, que normalmente era tratado por mujeres, no por hombres (Green, 2001: 27).

Otra mujer sabia, que también demostró sus conocimientos de medicina, fue Hildegarda de Bingen (1098-1179): escritora, música, pintora, mística, visionaria, predicadora, médica, botánica, poetisa, lingüista, diplomática… Considerada santa desde siempre por su comunidad, fue canonizada por la Iglesia en 2012.

Sus conocimientos y práctica médica derivan de la observación de la naturaleza: el conocimiento de las plantas, la alimentación y la armonía con el medio natural. Además, hablaba de la influencia de los estados anímicos en los males corporales. Escribió dos obras médicas fundamentadas en el funcionamiento del cuerpo humano, el poder curativo de las plantas y otros tratamientos. Muestra un conocimiento teórico y práctico sobre el cuerpo humano y la función curativa de las plantas y otros elementos naturales. Como en todas las mujeres medievales que practicaron el arte de sanar, podemos observar una gran conexión entre la medicina, la magia y la religión. A continuación reproducimos dos recetas medicinales de Hildegarda, basadas en el poder curativo y mágico de las plantas:

Ciprés: Si a alguien le duele el estómago que coja su madera, verde o seca y la haga cocer con vino y que se lo beba en ayunas, se encontrará mejor. Quien esté enfermo y sienta desfallecer todo su cuerpo que hierva en agua las ramitas con sus hojas, que beba esta agua y que se bañe en ella, de esta manera recuperará las fuerzas. Pero si alguna persona es seducida por el diablo o por la magia, perfore el árbol y coja su savia, sanará si toma esta agua durante nueve días recitando un conjuro (Lorenzo, 1996: 64).

Si una persona come nuez moscada se le abre el corazón, purifica su percepción y mejora su ánimo. Toma nuez moscada, canela y un

poco de clavo, redúcelo a polvo. Con este polvo, otro tanto de harina, y un poco de agua prepara unas galletitas y cómelas a menudo. Calmará así toda la amargura de tu corazón y del espíritu, se te abrirá el corazón y los sentidos embotados y se te alegrará el espíritu (Hildegarda de Bingen, 1994: 19).

Trota e Hildegarda pusieron sus conocimientos por escrito. Muchas otras mujeres que ejercieron la medicina no escribieron; conocemos los nombres de algunas de ellas, la mayoría siguen siendo anónimas, pero existieron.

Los conocimientos de las mujeres eran motivo de recelo y de miedo, la misoginia se cernía muy especialmente contra las mujeres sabias que ejercían la medicina y la obstetricia, y contra las mujeres que se consideraba que tenían poderes o realizaban prácticas mágicas. Se creía en la magia de ciertos objetos, signos, números, y muy especialmente la magia de la palabra: las oraciones, los salmos y los conjuros en los que se juntaban invocaciones religiosas y frases incomprensibles, como se anota en las actas de las visitas pastorales, en las que consta que algunas mujeres recitaban palabras profanas mezcladas con palabras divinas. El poder mágico y simbólico de la palabra se hace evidente en los versos que recitaban a modo de conjuros algunas hechiceras y hechiceros, y nos muestran esta mezcla entre la medicina, la magia y la religión, que convivían en la práctica y en la mentalidad medieval (Perarnau, 1982: 47).

Miniatura del Tacuinum sanitatis de Ibn Butlan

(Biblioteca Nacional de Viena, s. XIV).

Fuente: Wikimedia Commons.

La identidad de algunas de las sanadoras está perfectamente documentada a partir del siglo XIII, precisamente porque se les fue prohibiendo tratar a los enfermos. Las conocemos por la represión ejercida hacia ellas, o por los permisos para que una u otra mujer, con experiencia probada, pudiese ejercer la medicina. Sabemos de la existencia de estas sanadoras o médicas en diversos países, tanto

entre las cristianas como las judías y musulmanas. Ellas aplicaron sus conocimientos y cuidados desde los palacios reales hasta las casas de los campesinos.

Las sanadoras habían adquirido sus conocimientos por transmisión oral entre mujeres, o a través de hombres médicos de la familia o del entorno. Se trataba de un conocimiento empírico, logrado a través de la práctica y la experiencia.

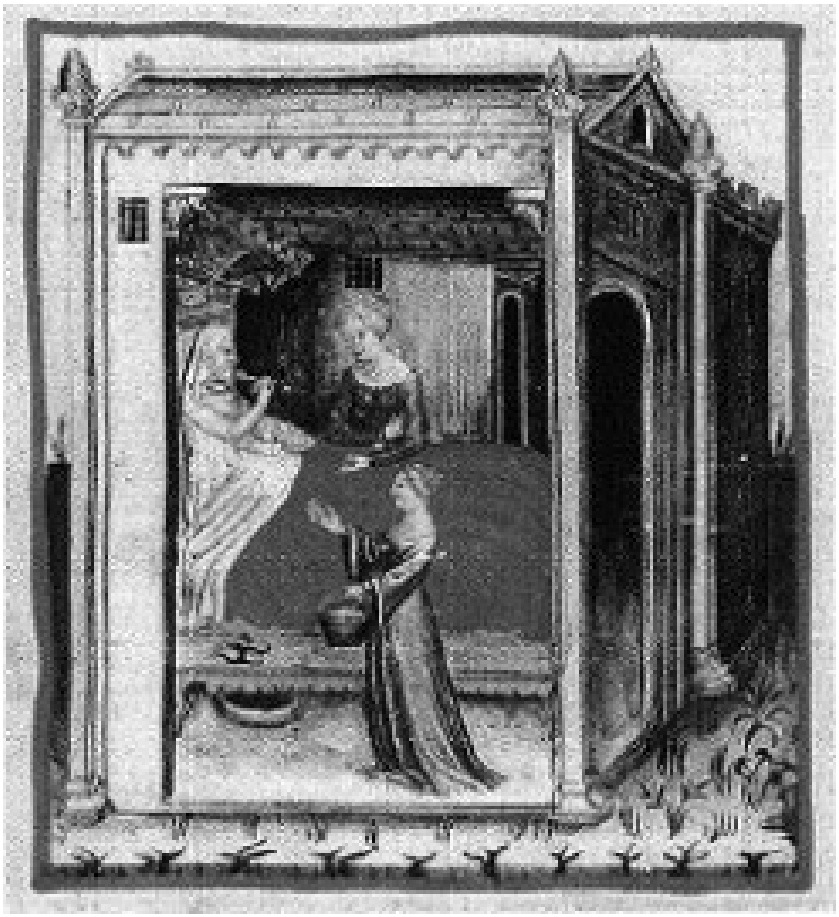
Jacoba Félicié fue una mujer que practicó la medicina en París y sus alrededores (Cabré, 2001: 55-91). A principios del siglo XIV fue acusada de ejercer sin licencia y juzgada en 1322. Era analfabeta y no había cursado ningún tipo de estudio formal. A pesar de ello, un testigo afirma que tenía fama de ser más sabia en el arte de la cirugía y de la medicina que cualquier maestro médico y cirujano que hubiera en París. Jacoba atendía tanto a hombres como a mujeres, de distintas clases sociales. Curaba gran variedad de enfermedades. Su procedimiento, igual que el de otras sanadoras-médicas que hemos documentado, consistía en observar primero minuciosamente al enfermo, tomarle el pulso e inspeccionar la orina, tal y como hacían los médicos.

Después de llevar a cabo la valoración del caso, interpelaba al paciente. Le pedía que manifestase su deseo explícito de sanar y su confianza en ella para que le sanase. Es interesante destacar que pedía deseo y confianza; pasamos del cuidado físico del cuerpo enfermo a los sentimientos y actitudes: debe desear sanar, debe confiar en la acción mediadora de la médica para lograrlo; si no sana, ella no va a cobrar nada. Los métodos eran útiles a los médicos para diagnosticar, pero no la actitud. Jacoba establece una relación de confianza entre la médica y su paciente.

A pesar de atender tanto a hombres como a mujeres, aunque estas en mayor número, Jacoba articula su defensa en el hecho de ser mujer:

Es mejor, más honesto y apropiado que una mujer sagaz y experta en el arte de la medicina visite a una mujer enferma, la explore e investigue los secretos de la naturaleza y las partes escondidas de

esta; a que esto lo haga un hombre, al que no le está permitido ver las cosas mencionadas, ni investigar, ni palpar las manos, mamas, vientre, pies, de las mujeres. Una mujer, antes se deja morir que revelar a un hombre los secretos de su enfermedad, a causa de la virtud del sexo y de la vergüenza (Cabré, 2001: 71).



Miniatura del Tacuinum sanitatis de Ibn Butlan

(Biblioteca Nacional de Viena, s. XIV).

Fuente: Wikimedia Commons.

De nuevo se manifiesta que el cuidado del cuerpo enfermo no es solo una cuestión física; cuando se habla del cuerpo de las mujeres interviene el secreto, el sexo, la vergüenza. Jacoba fue hallada culpable de intrusismo y se le prohibió ejercer la medicina.

Algunas tuvieron más suerte y consiguieron permiso para realizar esta práctica, siempre tras un examen y aportando testigos sobre su experiencia; es decir, primero la practicaron clandestinamente.

El permiso podía lograrse de distintos modos. En la Corona de Aragón documentamos repetidamente que los reyes, o las reinas, otorgaban estos permisos a un número importante de mujeres, tras demostrar una larga experiencia. Entre los siglos XIII y XV hallamos en la Cancillería Real los nombres de casi un centenar de mujeres que ejercen la medicina legalmente y de manera pública: cirujanas, oftalmólogas, pediatras, además de las ginecólogas y parteras, que siempre eran mujeres (Guaita, 2010).

También pudieron obtener una licencia, tras un juicio eclesiástico, como fue el caso de la catalana Geralda de Codines (c. 1275-1340). La primera noticia que tenemos de ella es de 1303, a través de una breve anotación en la visita pastoral realizada por el obispo a una pequeña parroquia rural del Penedès. Era adivinadora y sanadora, y toda la comarca acudía a ella, tal y como testimoniaban los vecinos. Geralda compareció ante el prelado, quien la interrogó sobre sus actividades. Declaraba haber realizado conjuros e invocaciones para curar diversas enfermedades, recitando el padrenuestro y el avemaría, seguidas estas oraciones de unas palabras mágicas, conjuros sin sentido. Geralda sostenía que diagnosticaba las enfermedades observando la orina: por el color de esta “adivinaba” qué enfermedad tenía el paciente. Ante cierto aspecto de la orina, aconsejaba al enfermo acudir a los “médicos mayores”. Consideraba pues que ella practicaba la medicina menor. Tras el interrogatorio, se comprometió a no usar adivinaciones, conjuros ni medicamentos. El prelado le impuso una penitencia y le ordenó que no realizase más estas prácticas.

En agosto de 1307 Geralda vuelve a acudir ante el obispo. Ha cumplido la penitencia impuesta de subir a Montserrat, asegurando que ya no hacía conjuros ni adivinaciones, pero que continuaba practicando su arte médico; si la gente se lo pide, no puede negarse

a curar. Entonces el obispo pidió que un médico y un fraile dominico la examinasen; el primero debía acreditar sus conocimientos; el segundo debía certificar la ortodoxia de su fe. Tras sus veredictos positivos, se permitió a Geralda continuar observando orinas y dando consejos a los enfermos y pacientes, pero le prohibieron usar conjuros y medicamentos.

Más de veinte años después, en 1330, volvemos a encontrar a Geralda de Codines investigada porque desde hacía mucho tiempo realizaba "graves sortilegios, algunos de los cuales eran manifiestamente heréticos". Se le encargó a un inquisidor dominico que investigase sobre ella y sobre otra mujer de la comarca y, finalmente, se le impuso una multa (Martí Bonet, 1984: 64-55, 109-111).

Al igual que ella, aparecieron en las visitas pastorales un número importante de mujeres que curaban. Normalmente, las autoridades eclesiásticas y académicas sospechaban que realizaban prácticas mágicas. Siempre las vemos actuando entre la medicina, la magia y la religión: recitan sortilegios, porque creen en la fuerza de la palabra; rezan padrenuestros y avemarías porque creen en Dios; utilizan hierbas medicinales que ellas mismas buscan, pócimas que ellas fabrican, porque están convencidas de la eficacia de sus conocimientos y práctica médica.

Otra manera de conseguir la licencia para ejercer legalmente la medicina era presentar una solicitud y ser examinadas por expertos para lograr la aprobación de las autoridades locales. Muy interesante es la solicitud del permiso para ejercer la medicina en Murcia de la vizcaína María Ortuche; en este curioso documento, de finales del siglo XV, su marido acreditaba que su mujer tenía los conocimientos y la experiencia necesarios:

Vos fago saber, señores, que la dicha mi mujer sabe muchas físicas e medicinas para curar e sanar muchas enfermedades e llagas incurables […] lo cual ella cura con hierbas buenas y con palabras, sin fuego y sin otros hierros, las cuales enfermedades, con la ayuda de Dios, ella sana e da en ellas buen remedio (Guaita, 2010: 121).

Esta médica vasca ya había ejercido en Mallorca y obtuvo la licencia para hacerlo también en Murcia.

Fue a partir de finales del siglo XV cuando a estas mujeres se les acusó de brujería y se les persiguió hasta la muerte. Pero antes, desde siempre, las mujeres cuidaban y atendían a sus familiares y a otros enfermos y enfermas, recogían hierbas curativas la noche de San Juan rezando el padrenuestro y el avemaría, y con ellas fabricaban remedios para aliviar el dolor de los cuerpos. Eran llamadas por los vecinos para practicar las primeras curas. Cuidaban de los cuerpos y serenaban los espíritus, pidiendo al doliente el deseo fervoroso de sanar y su plena confianza en el poder curativo que tenían.

Pero siempre pesaba sobre ellas la sospecha de hechicería. En la Biblia se condenaba la hechicería relacionándola especialmente con las mujeres. En el libro del Éxodo podemos leer: “No dejarás vivir a la hechicera”. Muy especialmente las madres ante la enfermedad de sus hijos e hijas, preocupadas ante la gran mortandad infantil, acudían a sanadoras y conjuradoras, usaban amuletos y realizaban rituales mágicos. El predicador Vicente Ferrer (1350-1419) condenaba en sus sermones estas prácticas y aconsejaba a las madres: “Vosotras hijas mías, por ningún mal de vuestros hijitos no hagáis hechicerías ni vayáis a las hechiceras, ya que más les valdría estar muertos” (Vicente Ferrer, 1971: III, 206).

En los fondos de los archivos diocesanos se conservan actas de las visitas pastorales desde inicios del siglo XIV, y en ellas documentamos, un siglo antes de los sermones del prestigioso dominico, la existencia de mujeres concretas que practicaban la medicina, la adivinación y la magia. En la documentación real hallamos permisos para ejercer la medicina a favor de muchas mujeres expertas. Otros textos diversos nos muestran a vecinas ayudando a enfermos y heridos: hombres, mujeres y niños y niñas del entorno. Los retablos góticos pintan a mujeres atendiendo el parto, a la partera y al bebé.

Todas las amas de casa tenían conocimientos prácticos de medicina y farmacopea. John Paston (1421-1466), miembro de la alta

nobleza británica, escribía a finales del siglo XV a su esposa Margery pidiendo que preparase y le enviase una cataplasma hecha de flor de ungüentos, e instrucciones para su uso, destinado a la rodilla del fiscal del rey (Virgoe, 1989: 278). El sistema de salud medieval se mantenía básicamente gracias a las actividades realizadas por las mujeres (Cabré, 2005: 638).

Capítulo 3

La belleza

Embellecerse

"Imaginando que a vosotras, muy honorables señoras, yo haga algún servicio con el presente libro, os lo he compuesto de diversas recetas […] y como vosotras sabéis ya la manera de hacer estas cosas, he procurado no tratar más que de alguna singular manera de depilatorio, de la belleza de la cara y otras partes del cuerpo."

Manuel Díes de Calatayud,

Flor del tesoro de la belleza

(c. 1400)

En esta compilación de recetas, escrita a principios del siglo XV, dedicada a las mujeres para que las hagan en sus casas, se hallan cosméticos y también medicamentos. Porque el cuidado del cuerpo tiene que ver con la belleza y con la salud y, como veremos también, con la sexualidad e incluso con las emociones. Ya hemos dicho que las mujeres eran las encargadas de velar por los cuerpos de los miembros de su familia, cuidado que en su más amplio sentido tiene que ver con la alimentación, la vestimenta, la higiene, la salud, la belleza, el sexo, la vida y la muerte.

El autor da por supuesto que las mujeres son capaces de elaborar todos los productos que propone: cosméticos, perfumes, depilatorios, crecepelos, dentífricos, tintes para el cabello, baños, sudaderas, remedios para aliviar el dolor de cabeza, de oídos, de ojos, de muelas, y también compuestos más o menos afrodisiacos. Fuesen o no ellas las destinatarias de estos productos, eran las encargadas de prepararlos. No cursaban estudios, pero eran por tradición conocedoras de la medicina y la cosmética populares. No necesitaban licencia alguna para elaborar y usar ungüentos, cremas, perfumes o afeites, cuyas fórmulas podían encontrar en diversos

libros, como el de Díes de Calatayud, o que, más a menudo, se transmitían entre mujeres, sobre todo entre madres e hijas. Vicente Ferrer sermoneaba contra las madres que enseñaban a sus hijas a pintarse y depilarse.

El humanista catalán Bernat Metge (c. 1350-1413) nos describe los espacios femeninos como verdaderos laboratorios: “Encontrarás sus habitaciones y lugares secretos llenos de hornillos, alambiques, botellas, cajitas y otros recipientes insólitos llenos de productos, que con gran estudio habrán preparado para acicalarse” (Bernat Metge, 1925: 108).

Entre las recetas de Díes de Calatayud hay algunas para preparar baños. No ha incluido más que tres, porque ellas ya saben preparar baños y sudaderas, dice el autor. La higiene va unida a la belleza y a la salud; se habla a menudo de la falta de higiene en los siglos medievales, pero por lo menos las mujeres de cierta posición económica y social tenían la posibilidad de preparar baños perfumados: “Para hacer un baño que aleje del cuerpo todo olor de sudor y lo deje fresco y bien oliente”. Más sorprendente puede resultar la receta para preparar “un baño que estreche de repente la flor”. Otra receta explica cómo preparar “lavaciones para que las carnes macizas huelan bien y sean deleitables […]” (Olañeta, ed., 1981: caps. 1-3).

Además, en las principales ciudades existían baños públicos y se establecían normas para las mujeres que acudían a ellos: nunca compartían los baños hombres y mujeres. En los fueros castellanos quedan perfectamente regulados los días que ocupaba el baño cada sexo y la prohibición a los hombres de acudir a los baños el día destinado a las mujeres, así como la prohibición de mirar a las mujeres en los baños (Del Val, 2012: 226).

Los médicos daban a los baños un valor terapéutico. Bernat Metge es un defensor de los baños para las mujeres: “Las mujeres que se bañan están más limpias, más alegres, más sanas y mejor dispuestas a concebir” (Bernat Metge, 1925: 156). Los baños influyen, también sobre las emociones: las mujeres si se bañan están más alegres, su cuerpo es deleitable.

Las fórmulas para aliviar dolores se aplican a hombres y mujeres:

dolor de cabeza, de ojos, de oídos, de nariz, de muelas, para el resfriado… Al final de algunas fórmulas escribe probatum est. Suponemos que los demás preparados, algunos realmente peregrinos, no los habría probado. Sus lectoras harían de conejillos de indias.

Miniatura marginal del Salterio de Luttrell (Biblioteca Británica, s. XIV).

Fuente: Wikimedia Commons.

La mayor parte de las recetas se refieren a la belleza de las mujeres. Destaca el interés por blanquear la piel: incluye muchos aclaratorios o blanqueadores, y también cremas para el cutis y cremas limpiadoras, que denotan una preocupación por el cuidado de la cara. Por ejemplo, cita unos "polvos muy maravillosos que consiguen por largo tiempo que la cara sea bella y blanca y fresca y no agrieta la piel ni la arruga y le da bello color" (Olañeta, ed., 1981: cap. 25).

Hay productos para que las manos estén suaves y lisas, para embellecer la boca y las encías, blanquear los dientes, polvos para alcoholar las pestañas y las cejas… Se trata de poder cumplir su deseo de sentirse bellas y también de conservar la juventud: "si deseas conservar el cabello negro y que la vejez no consiga emblanquecerlo" (ibidem: cap. 15).

No solo la belleza, también hay recetas que nos acercan a las preocupaciones que podía tener una mujer sobre su cuerpo, especialmente relacionadas con la maternidad: para hacer desaparecer del vientre estrías y manchas que se producen algunas veces por el embarazo y otras causas; para la mujer que a menudo aborta; para la mujer a la que no venga su periodo; para recobrar la leche; para la mujer que no pueda tener hijos. Esta es la "receta" más curiosa, se trata de colocarle en el cuello un conjuro "y curará…" (ibidem: cap. 59).

En general, las propuestas que se presentan en el recetario tienen como finalidad que las mujeres se sientan bien con su propio cuerpo. También está presente la sensualidad: lavatorios que causan placer, polvos para conseguir un agradable olor de boca y recetas para elaborar la llamada agua de placer o para hacer un perfume especialmente maravilloso. Sobre las recetas relacionadas con la sexualidad hablaremos después.

Posiblemente el ideal masculino influía sobre las mujeres; pero pensamos que la mayoría de los preparados que usan tienen que ver con el modo en que ellas querían cuidar su cuerpo. Estas elaboraciones responden a sus necesidades, no solo relacionadas con su aspecto físico, sino también en cierto modo anímico, con su estado de salud y la de los suyos, con su autoestima. Evidentemente, también respondían a los cánones de belleza y a los usos sociales de

la época.

Querella sobre la belleza femenina

"Los enemigos que acompañan a las mujeres del baño hasta tu lecho son muchos: perfumes y aguas, cal viva, aceites, jabones, estopa, hasta de cabrón, sangre de buitre […] y otros innumerables materiales que te provocarían vómito si los oyeses."

"De la superficialidad de los arreglos de las mujeres, no tiene culpa otra persona sino los hombres que cada día encuentran formas nuevas y deshonestas y suntuosas de vestir."

Bernat Metge,

Lo Somni (1399)

El aspecto físico es algo a tener en cuenta. La belleza es un valor. En los preciosos rituales de matrimonio altomedievales se habla de la belleza y de la elegancia de la mujer. Se espera que la joven novia sea bella. La belleza era un valor positivo.

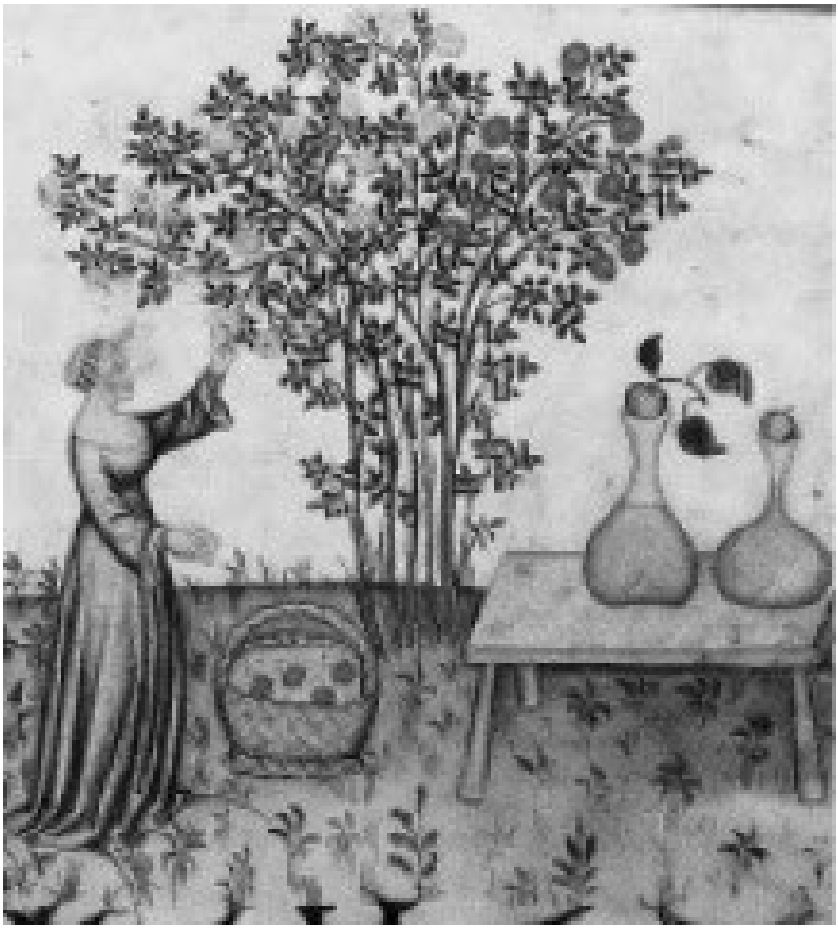
El rey de Castilla Alfonso X el Sabio proponía que las parejas se casasen jóvenes, en cuanto tuviesen edad para ello. Recomendaba que la pareja se quisiera bien, que ambos fuesen sanos y a poder ser hermosos, por lo menos la mujer. En su política repobladora quería llenar Castilla de gente sana y bella.

Contrariamente a lo que se decía en los contratos matrimoniales altomedievales y a la opinión del rey Alfonso X el Sabio, durante los últimos siglos medievales, cargados de misoginia, los moralistas opinaban que cuando un hombre tomaba esposa no debía atender a la belleza de la mujer. A partir del siglo XIV se produjo un debate sobre la hermosura, los adornos, los cosméticos y otros productos de belleza femeninos. Este debate se enmarca en la querella de las mujeres, una amplia disputa filosófica, política y literaria sobre la

“superioridad natural de los hombres” frente a las mujeres.

Los fragmentos que hemos traducido al inicio del capítulo pertenecen al Somni del humanista Bernat Metge, quien redacta su particular debate dedicando un capítulo contra y otro en favor de las mujeres. En los fragmentos citados, por un lado, critica la cosmética femenina y, por otro, la moda masculina.

Los eclesiásticos opinaban que era una ofensa a Dios que la mujer intentase cambiar el aspecto con el que este la había creado. Algunas mujeres estuvieron de acuerdo con este alegato, pero otras, como la escritora Christine de Pizan, defendieron el valor de la belleza y del ornato. Vamos a exponer este debate intercalando frases del franciscano gerundense Francesc Eiximenis, muy crítico con los adornos femeninos, ya que la belleza de la mujer era peligrosa porque podía tentar al hombre; y los argumentos de la parisina de adopción Christine de Pizan, en favor de la mujer y de la belleza.



Miniatura del Tacuinum sanitatis de Ibn Butlan

(Biblioteca Nacional de Viena, s. XIV).

Fuente: Wikimedia Commons.

Partiremos de dos textos concretos, La ciudad de las damas, escrita en 1405, y el Llibre de les dones, escrito hacia 1390, obra que fue traducida al castellano, a instancias del papa Adriano VI, con el título Carro de las donas, traducción editada en Valladolid en 1542. Versiono las palabras de Eiximenis:

Para no ser menospreciada, la mujer desea ardientemente ser bella, para lograrlo se ayuda con pinturas y con todas las otras cosas que sabe y que puede, y no teme pecar. Si la adviertes, dice que lo hace para complacer a su marido, pero cuando el marido no está, hace peor; dentro de casa, donde está el marido, no se cuidan y cuando salen fuera, donde no está el marido, entonces se adornan mejor (Francesc Eiximenis, 1981: 22).

Es decir, para el franciscano al embellecerse la mujer mejoraba su autoestima, al verse admirada por los demás; pero este "deseo ardiente de belleza" era negativo. Vamos a oponer a estas palabras unas frases de Christine de Pizan:

No voy a disculpar el excesivo lujo de las mujeres frívolas que solo se preocupan por su elegancia. Sin embargo, te diré que a las mujeres hermosas que visten elegantemente no hay que reprochárselo ni pensar que solo lo hacen para coquetear con los hombres porque a todo el mundo, sea hombre o mujer, le puede encantar la belleza, el refinamiento, las prendas vistosas, el ir bien aseado y con dignidad y distinción. Si este deseo es natural, no hay por qué evitarlo, ni va en contra de otras cualidades […] yo creo que nadie debe juzgar las intenciones según el hábito o la forma de vestir porque sólo Dios puede juzgar a sus criaturas (Christine de Pizan, 2000: 241).

Christine de Pizan tenía razón: la belleza es un deseo natural, que no solo concierne a las mujeres; también los hombres quieren tener un aspecto agradable, solo hay que ver la moda masculina de los últimos tiempos medievales. Además, ellas igualmente admiran la hermosura en el cuerpo masculino.

Eiximenis describe y critica la frivolidad y el coqueteo de las mujeres de su tiempo:

Qué diremos de las mujeres de hoy […] que van con nuevos talles de vestiduras, con gestos enamorados, que giran los ojos hacia aquí y hacia allá, y van juntas cogidas del brazo y muestran todas sus joyas […] que llevan las cejas arqueadas y pinzadas y pintadas con catorce colores […] todas alheñadas y con olores de Túnez; que solo tocan el suelo de puntillas ya que van con tapines y polainas y en verano con guantes dorados y en las iglesias se ponen en lo alto para que las vean sus enamorados (Francesc Eiximenis, 1981: 87).

Christine de Pizan se vuelve contra estos argumentos y con gran ironía se pregunta si los hombres buscan en la mujer la virtud o la belleza, y si la seducción es algo malo:

Si admitimos que hay mujeres que se visten, adornan y hermosean para seducir a los hombres, te diré que esto no sirve para los hombres honrados, que las prefieren por sus cualidades morales. Podrían objetarme que si es la virtud y no la belleza lo que atrae a los hombres y que si la seducción es algo malo en sí, entonces mejor que las mujeres no sean tan virtuosas, pero eso sería un sofisma. Nunca hay que renunciar a las cosas provechosas con el pretexto de que los necios hacen mal uso de ellas (Christine de Pizan, 2000: 242).

Para ella es el hombre el que busca en la mujer su belleza física, su apariencia, y entonces critica a las mujeres que se adornan para parecer bellas y así seducir a los hombres. ¿A todos los hombres o solo a los necios? ¿O es que todos los hombres son necios?, insinúa Christine de Pizan. Normalmente se oponen castidad y adorno; la mujer que se adorna se sospecha que no es casta. A finales del Medievo, el adorno se contrapone también al saber: la mujer bella no puede ser inteligente (Vargas, 2016: 254-267).

El ideal de belleza femenina

de finales del Medievo

"Era una bonita mujer con un cuerpo delgado y flexible como un junco […] bajo sus arqueadas y finas cejas, negras como el carbón, se adivinaba una mirada francamente lasciva. Era más deliciosa que la fruta en sazón y el tacto más suave que la espuma […] su tez era más brillante que una moneda de oro […]."

Geoffrey Chaucer,

El cuento del molinero

(1380)

El ideal gótico de belleza femenina consistía en la piel muy blanca, cabellos largos y preferiblemente rubios, si bien también se valora el cabello muy negro; las mejillas bien lisas, las cejas finas y arqueadas, los ojos grandes y pintados con sombra oscura, dientes blancos, labios y encías rojos, pechos pequeños y redondos, cintura estrecha, manos musculosas con dedos largos y uñas largas y pintadas. En el recetario que hemos comentado anteriormente había productos para conseguir muchos de los rasgos que se incluyen en este patrón de belleza.

La literatura escrita por hombres nos ofrece interesantes descripciones sobre la belleza de la mujer, como en el cuento del molinero de Chaucer, escrito hacia finales del siglo XIV, que hemos citado antes, o la novela Tirant lo Blanc, escrita un siglo después, que nos ofrece una magnífica descripción del canon de belleza femenino. El autor presenta un detallado retrato de la cara y el cuerpo de la princesa Carmesina. Tiene la edad idónea, 14 años, y su hermosura responde a la perfección al modelo propuesto. Su

belleza cautiva al caballero Tirant:

Estaba admirado de sus cabellos, que de rubios resplandecían como si fuesen madejas de oro, los cuales separaba por partes iguales una raya de blancor de nieve pasando en medio de la cabeza. Y estaba admirado de sus cejas, que parecían estar hechas con pincel, un poco arqueadas […] Más estaba admirado de los ojos que parecían dos estrellas redondas, relucientes como piedras preciosas […] La cara era de extrema blancura de rosas con lirios mezclada. Su nariz era delgada y afilada, ni demasiado grande ni demasiado pequeña, según la belleza de su cara; tenía los labios rojos como el coral y los dientes muy blancos, menudos, espesos, que parecían de cristal. Y estaba admirado de las manos, que eran de extrema blancura y carnosas, con los dedos largos y afilados, las uñas muy rojas que mostraban llevar alheña (Joanot Martorell, 1970: cap. 119).

Pero lo primero en lo que se había fijado el caballero era en sus pechos "como dos manzanas del paraíso que parecían cristalinas". La comparación de los senos con manzanas deriva de su propia etimología latina que recogía ya San Isidoro de Sevilla (556-636). Y aún más adelante, Tirant se refiere de nuevo a "sus cristalinos pechos que son pequeños, duros, blancos y lisos". Precisamente en el recetario de Díes de Calatayud encontramos una fórmula para "hacer los pechos pequeños y duros y redondos" (Olañeta, ed., 1981: cap. 49).

Tirant se enamora de ella por su aspecto físico, por su belleza; pero también contempla en ella otros valores. Pensó en cuántas mujeres recordaba haber visto, y jamás había visto, ni esperaba ver, otra que estuviera dotada por la naturaleza de tantos bienes. ¿Cuáles consideraba que eran estos bienes de los que gozaba la princesa?: "Resplandecía en linaje, en belleza, en gracia, en riqueza, acompañadas de sabiduría, que más se mostraba angélica que humana".

Retrato de Agnès Sorel como Virgen con el Niño por Jean Fouquet

(Real Museo de Bellas Artes de Amberes, s. XV).

Fuente: Wikimedia Commons.

Valora en la mujer especialmente su belleza, pero también su linaje y su riqueza: Carmesina era hija del emperador de Constantinopla y, en consecuencia, rica. También habla de su entendimiento y su sabiduría; pero lo único que describe es su aspecto físico: sabemos lo que admira de su belleza, pero no nos dice qué es lo que valora

de su intelecto ni de sus conocimientos. No nos habla de su carácter.

Los cánones de belleza femenina cambian a lo largo de los tiempos, pero a menudo parten de ideales masculinos, de cómo les gustan a los hombres las mujeres. Un texto que valora la belleza de la mujer, según el canon masculino de la época, es el curioso tratado de sexualidad masculina llamado Speculum al foder (s. XV): se trata de un texto misógino sobre la virilidad, de un manual de buenas maneras sexuales. Perteneciente al periodo bajomedieval y de carácter divulgativo, es una obra pensada por un hombre y destinada a hombres. El autor anónimo del Speculum difiere de la descripción de la adolescente Carmesina, y se decanta por "una mujer hecha", que esté en su plenitud, que tenga entre 20 y 30 años, e incluye una detallada descripción de las características de la belleza femenina. Las mujeres han de tener "cuatro cosas negras: cabello, cejas, pestañas y ojos". Sus mejillas, lengua, encías y labios tienen que ser muy rojas. Para lograr este efecto se usaban cosméticos que aparecen bien descritos en los recetarios, mientras que la tez, los dientes, los globos oculares y los muslos debían ser blancos, existiendo medios diversos para blanquear la piel y los dientes. Los agujeros de la nariz y orejas, la boca, los pezones y los pies deben ser estrechos; delgadas, las cejas, nariz, labios y costillas. Grandes han de ser la frente, los ojos, los pechos y las caderas. Hasta este punto la belleza de la cara y el cuerpo se percibe con la vista; pero además hay que tener en cuenta el olor: "Debe tener bien olientes: la boca, nariz, axilas y coño" (Alberni, 2007).

Dentífricos, baños olorosos y perfumes o pinturas lograrían estos fines. Hay un repaso de todo el cuerpo femenino porque los hombres consideran muy importante la apariencia física de la mujer.

En el mismo texto se dice que sin conocer la voluntad de la mujer, el hombre no puede conseguir su amor. Intenta pues ponerse en la piel de las mujeres para saber qué tipo de hombre les interesa a ellas. Quieren que sea gallardo, rico y de buena palabra, verdadero, honrador, moderado en el comer y beber, limpio, bien oliente, con buena apariencia, sociable, que haga todo lo que a ella le plazca. No quieren a hombres celosos, de poca piedad, envidiosos, pobres,

sucios en el vestir y el comer. Como vemos, no hay ninguna descripción física, si bien dice que las mujeres se enamoran de los hombres primero por la vista y que ellos deben tener buena apariencia, e insiste en el bien oler.

Vamos a intentar acercarnos a los textos de mujeres acerca de la belleza masculina y descubrir lo que valoran en los hombres. Aunque lo que normalmente se canta es la belleza de la mujer, ellas también buscan la belleza en los hombres, pero no la describen.

La belleza masculina: la apariencia

y, sobre todo, el talante

Retrato idealizado de Lorenzo el Magnífico como Gaspar

(Palacio Medici Riccardi de Florencia, s. XV).

Fuente: Wikimedia Commons.

"Bello amigo, de buen grado a vos me comprometo para siempre, a vos cortés y de bello semblante."

Azalaís de Porcairagues, Ar em al freg temps vengut (s. XII)

La belleza, la gentileza y la dulzura son cualidades citadas por las mujeres medievales al hablar del hombre al que aman o al presentar un ideal de hombre. "Bello amigo, de buen grado a vos me comprometo para siempre, a vos cortés y de bello semblante" cantaba, a finales del siglo XII, la trovadora Azalaís de Porcairagues, sin decir qué características debía tener un bello semblante masculino.

"Bello y dulce amigo", "amigo bello y cortés", "bello amigo de noble corazón" son expresiones a menudo empleadas por las trovadoras occitanas y por otras mujeres medievales para dirigirse a sus amantes. Son precisamente la belleza y la dulzura, por extraño que pueda parecer en el contexto de las violencias feudales, los valores que ellas admiran en su amado.

La literatura masculina dominante parece que quiera monopolizar estos rasgos, señalando la belleza y la dulzura como características femeninas: son cualidades que deben adornar a las mujeres. En la cultura dominante, un hombre bello y dulce parecería poco varonil. Pero las mujeres loan la belleza de los hombres, y también de otras mujeres, y ven en la ternura la cualidad más deseable para el hombre ideal, tanto para el amante como para el marido.

Eloísa decía que todas las mujeres de su entorno suspiraban por el amor de Abelardo: "¿Qué reina, qué princesa no envidiaba mi gozo

y mi lecho?”. Las mujeres admiraban especialmente dos cualidades de Abelardo: su elocuencia y la dulzura con que cantaba. También alababan su juventud, belleza e inteligencia.

“Belleza”, “juventud”, “amor”, “deseo”, “placer”… son palabras empleadas por mujeres medievales, dirigidas al hombre que aman y a sus relaciones con él: “Amigo si os encontrara cortés, humilde, sincero y de buen corazón bien os amaría; pero ahora recuerdo que os encontré malvado, falso y vil”, escribía la trovadora Castelloza (Martinengo, 1997: 89).

Ellas admiran la alegría y la juventud de sus amigos, de sus amantes: “De alegría y juventud me sacio y alegría y juventud me sacian, porque mi amigo es el más alegre por lo que yo soy graciosa y alegre […]”, cantaba la condesa Beatriz de Día (1140-1212) en el siglo XII, y seguía dedicando su poema al hombre que había escogido, enumerando sus cualidades. No solo es alegre y joven, sino que también es cortés, generoso, recto y prudente, tiene juicio y sensatez. Descripción que, como vemos, responde más al carácter, a la manera de ser y de hacer, que a la belleza. Las cualidades no tienen que ver con la descripción física, la única característica física es su juventud (Martinengo, 1997: 58).

La juventud es un valor, tanto para los hombres como para las mujeres. Las mujeres querían aparentar menos años de los que tenían, así se lo critica Eiximenis: “Cuando les preguntas por su edad te dirán que tienen la mitad de los años que aparentan; porque los partos y las muchas tristezas que han sufrido señalan muchos más años de los que tienen” (Francesc Eiximenis, 1981: 22).

Esta crítica de hecho nos acerca a la triste realidad: la mujer envejece por los muchos partos y las penas que ha vivido, y evidentemente por los cambios que con la edad experimenta el cuerpo femenino. La vejez estigmatiza a la mujer. La quinta edad, la vejez, es cuando a la mujer no le viene el periodo. Existe la creencia de que las mujeres tras la menopausia son nocivas, venenosas. A la vieja nadie la debe desear.

Capítulo 4

La sexualidad

Prácticas sexuales de las mujeres

"En la época en que hacíamos el amor, tanto antes de que yo me casara, como después, como nuestro hacer el amor en todo ese tiempo nos dio placer a los dos, no creí que pecaba, ni me lo parece ahora […] Yo no creo que las partes pequen mientras el placer sea mutuo."

Grazida Lizier (1320)

Amor, sexualidad, placer, ternura… Se hace difícil separar en capítulos diferentes estos términos; de todos modos, intentaremos en esta parte hablar especialmente de sexualidad.

El amor y la sexualidad están presentes en los documentos medievales. El patriarcado, las autoridades religiosas y políticas buscan un control de la sexualidad y de la procreación; de ello derivan diversas tipologías de textos encaminados a este fin: los penitenciales altomedievales (desde el siglo VI al XII), que tipifican los pecados de lujuria; o los tratados de moralistas y sermones, que abundan sobre el mismo tema. En los distintos códigos, hallamos leyes sobre el matrimonio, el adulterio, la regulación de las bodas clandestinas y de las relaciones ilícitas. De estas normas derivan documentos de aplicación del derecho: requisiciones notariales, procesos judiciales, contratos. Muy importantes para el tema que nos ocupa son los tratados médicos y recetarios farmacológicos; existieron también tratados de sexualidad y de amor. Asimismo, podemos encontrar información interesante sobre los usos amorosos y los comportamientos sexuales en la literatura: poesía, novelas, cartas privadas, etc.

El texto con el que iniciábamos este apartado corresponde a un fragmento de un proceso inquisitorial. Son palabas pronunciadas por Grazida Lizier a principios del siglo XIV. Grazida era una

campesina provenzal, de 21 años, que declara ante el tribunal que perseguía el catarismo. Había mantenido durante algunos años relaciones sexuales con un clérigo; él mismo le buscó marido y, a pesar de ello, siguieron acostándose. El inquisidor la interroga sobre estas relaciones ilícitas y pecaminosas (Le Roy Ladurie, 1981).

Contrariamente a lo que opinaba la Iglesia y el inquisidor, esta mujer perteneciente a las clases populares consideraba que hacer el amor, tanto si lo hacía con su amante como si lo hacía con su marido, si yacían juntos voluntariamente y se daban placer mutuo, no era pecado. Lo que sería condenable sería hacerlo con violencia, sin su consentimiento, sin que ambos, el hombre y la mujer, sintiesen placer en hacerlo. Su amante, siendo ella muy joven, la tomó sin violencia. Una vez casada continuó sus relaciones con él, pero esto no le pareció mal. Afirma que ahora no sentiría placer en hacerlo; por lo tanto, si hiciese el amor con él en estos momentos, en los que no le amaba, sí que sería pecado. Cuando lo hacía con amor no creía que estuviese mal, ya que con ello no podía desagradar a nadie.

La Iglesia encontraba pecaminosa cualquier práctica sexual que no fuese encaminada a la procreación; el placer sexual era pecado, incluso dentro del matrimonio. Algunos grupos considerados heréticos, como los cátaros, propugnaban lo contrario. Con qué estupor escucharía el inquisidor Jacques Fournier (1280-1342), futuro papa Benedicto XII, las palabras de esta joven mujer que proclamaba el placer del acto sexual y además confirmando que era un placer suyo, es decir, femenino. Con su amor ella no podía desagradar a ningún ser vivo, insistía Grazida. Los médicos de la época también sostenían que el placer sexual compartido era saludable.

La Iglesia se cuestiona la licitud del placer; recomienda reprimirlo y, durante los siglos medievales, procuró imponer unas normas morales que, en gran medida, iban encaminadas a coartar el deseo y reprimir la pasión. Consideraban a la mujer como la sede de la lujuria, advertían a los hombres sobre el insaciable apetito sexual femenino, afirmaban que ellas estaban más sometidas al deseo que los hombres; a la vez se preguntaban cómo la mujer, siendo de naturaleza fría, experimenta un deseo tan ardiente. Consideraban

que una mujer honesta debía ser tímida, pasiva en el amor.

El testimonio de algunas mujeres medievales nos da una imagen distinta de la que predicaban los moralistas. Eloísa prefiere el nombre de amante al de esposa para definir sus sentimientos hacia Abelardo. Ciertamente, hubo otra transmisión cultural entre mujeres, como comprobamos a través de sus testimonios, de la fabricación y consumo de productos de belleza y filtros de amor, del conocimiento del propio cuerpo, de los consejos sobre el sexo y el amor. Los penitenciales recriminan a las mujeres, y solo a las mujeres, la fabricación de filtros amatorios para conseguir el amor de un hombre, a menudo de su propio marido.

Fresco de la Colegiata de Santa Maria Assunta (San Gimignano, s. XIV).

Fuente: Fotografía de la autora.

Las mujeres conocían prácticas anticonceptivas, pociones abortivas, brebajes esterilizantes, productos afrodisiacos, modos de simular la virginidad. Muestran habilidades y conocimientos botánicos para

lograr estos fines; también usan la magia para intentar cumplir sus deseos. Trota de Salerno o Alberto Magno, como veremos a continuación, hablan de los talismanes que se usan para evitar la concepción, pero creen que no son eficaces. También la tradición otorga a la pera y al peral poderes anticonceptivos.

Algunos hombres del ámbito eclesiástico, sabios y expertos en botánica, medicina o farmacología, que rechazan las prácticas afrodisiacas, anticonceptivas y abortivas en sus tratados morales o teológicos, recogen en cambio en sus obras científicas, y procedentes de la sabiduría popular, plantas que tienen estas mismas propiedades. Un buen ejemplo es el de Alberto Magno (1206-1280), sabio enciclopédico que además fue confesor de mujeres. Aparte de sus obras teológicas, escribió, entre otros libros, De vegetalibus et plantis, o De Animalibus, en los que manifiesta sus amplios conocimientos sobre botánica y medicina; también recoge el testimonio de las mujeres a las que aconsejaba o confesaba: menciona el caso de una mujer, a la que califica de "libidinosa", que con sus propias palabras le contó que se expuso al viento y que sintió un gran placer al recibir el soplo de aire en su útero (Jacquart, 1989: 36).

El portugués Pedro Julião (1215-1277), más conocido como Pedro Hispano, que fue elegido papa con el nombre de Juan XXI, escribió una compilación médica titulada Thesaurus pauperum. En esta obra recoge 116 recetas populares, entre las cuales hallamos 34 afrodisiacos, 26 anticonceptivos, 56 productos para procurar la fecundidad y otras tantas para provocar la menstruación, que en cierto modo podían ser abortivas (ibidem: 93).

Entre las fórmulas citadas en recetarios medievales, tanto cristianos como judíos y árabes, encontramos prácticas relacionadas con el amor y la sexualidad. Podemos deducir que algunas mujeres aplicaban la magia para hacer real su deseo por medio de la "fascinación". A menudo se identifica la fascinación con el "mal de ojo", basada en la creencia del efecto que podía producir una mujer con poderes con su sola mirada. Pero la fascinación la identificamos con la seducción, la atracción, el enamoramiento; la llamamos también "embrujo", palabra ciertamente interesante, que se usa en género masculino y que tiene un sentido más positivo que el verbo

“embrujar”.

La fascinación se consideraba una enfermedad provocada por hechizos realizados por algunas mujeres, a veces con una mirada, una palabra, un gesto, un objeto. Según Enrique de Villena (1384-1434), los médicos contemporáneos suyos no trataban esta enfermedad: “Los físicos de agora saben de esto poco, porque desdeñan de tal enfermedad que es obra de mujeres y tienenla en poco”.

Eiximenis habla de mujeres que “fascinan”. Algunas lo hacen con bebedizos, especifica que hay mujeres “que toman algunas cosas, feas de decir, del cuerpo del mismo hombre al que quieren fascinar y hacen una mixtura, recitando algunas palabras, o sin malas palabras, o con algunas supersticiones del diablo, y así se fascinan hoy en el mundo innumerables hombres”. Como remedios para estos males propone la artemisia, el coral colgado en el cuello, o recitar ciertos salmos, especialmente el salmo 91 (Francesc Eiximenis, 1986: II, 422).

Se consideraba que, por voluntad y actuaciones de ciertas mujeres, los hombres podían volverse impotentes; también ellas podían realizar nudos para atar y desatar parejas; un hombre podía sentirse atraído irresistiblemente por una mujer a causa de ciertos brebajes u objetos que ellas manipulaban. Una de las formas de magia amatoria más empleadas eran las ligaduras. La magia a partir de nudos o ligaduras era bien conocida en el mundo antiguo: se habla de ella en la Biblia y el Corán, la citan Plinio e Isidoro de Sevilla.

Por las fuentes consultadas deducimos que existía la creencia generalizada sobre la eficacia de las ligaduras y nudos mágicos realizados por ciertas mujeres, considerando que tenían poder sobre el amor y la sexualidad. Por ejemplo, Marta, esclava tártara, hacía en Barcelona amatorios entre Arnau Barró y su esposa para que él no pudiese tener relaciones con otra mujer que no fuese ella; en 1387 tuvo que pagar una multa por estas prácticas (ACA, Racional, 385, f. 15v.). También las ordenanzas del valle pirenaico de Àneu, de 1424, citaban las ligaduras, en este caso con la finalidad de desligar parejas o de provocar la impotencia a algún hombre.

Si algún hombre o alguna mujer hará ligaduras a hombre o mujer para impedir y perturbar el matrimonio, de manera que el marido no pueda realizar la cópula carnal con su mujer, que aquel o aquella que tal ligadura o maleficio hará, corra por la villa [se entiende azotada] y pierda la mitad de la lengua (Valls i Taberner, 1988).

Asimismo, se utilizaba el imán para atraer no solo metales, sino también a personas. Los poderes de la piedra quedan bien definidos en un proceso del siglo XV: una mujer le había dicho a otra que toda mujer que estuviese mal con su marido que tocase la camisa de este con un imán y que toda mala voluntad cesaría, de manera que no le podría hacer ningún daño, queriéndola aún más (ACA, Processos en quart, 1424). Queda muy claro que algunas mujeres creían que el imán atraía las voluntades, propiciaba una buena convivencia con la pareja, incluso evitaba la violencia machista, pretendiendo con ello que se hiciese realidad su deseo.

En este proceso, al igual que en las ordenanzas de Àneu, se habla de ligaduras y nudos para impedir el acoplamiento de la pareja, o para provocar la impotencia del hombre; se imponían penas graves si por estos medios se impedía la unión del matrimonio, socavando así el orden establecido.

El médico y escritor misógino valenciano del siglo XV, Jaume Roig, al hablar de las brujas decía que tenían el saber de “ull prendre, de fitillar e de lligar” (Jaume Roig, 1928: 101); es decir, fascinar, hechizar y hacer ligaduras eran prácticas que se relacionaron con la magia primero, con la brujería después. Documentamos, pues, amatorios en forma de bebedizos, objetos y ligaduras.

El ambiente de los últimos siglos medievales parece muy erotizado, como podemos ver en la literatura y los documentos conservados. Muchos hombres, tanto laicos como religiosos, tenían concubinas, libres o esclavas; algunos ciudadanos convivían en su hogar con la esposa y alguna esclava; no pocos clérigos tenían barraganas e hijos naturales; al igual que reyes y nobles tenían amantes e hijos ilegítimos. Existían en las ciudades burdeles públicos perfectamente organizados por los municipios.

La mujer y la sexualidad femenina

en Hildegarda de Bingen, y algo más

sobre la Sibila del Rin

Miniatura del Codex de Lucca con la representación

de Hildegarda de Bingen (Biblioteca Estatal de Lucca, s. XIII).

Fuente: Wikimedia Commons.

"Cuando la mujer se une al varón, el calor del cerebro de ésta, que tiene en sí el placer, le hace saborear a aquél el placer de la unión y eyacula su semen."

Hildegarda de Bingen,

Physica (1533)

Abordaremos la sexualidad a partir de unos breves textos salidos del pensamiento y la pluma de la abadesa alemana Hildegarda de Bingen (1098-1179). Puede parecer extraño que para hablar de sexualidad femenina recurra a las palabras de una monja, una mujer en principio virgen. Hildegarda fue fundadora y abadesa del monasterio de Rupertsberg (Bingen, Renania). Fue una mujer sabia, ya la hemos citado antes como médica y botánica. La veremos ahora en los textos relacionados con el valor de las mujeres y la sexualidad femenina; reseñaremos también brevemente otros aspectos de su vida y su obra.

Vivió durante el reinado del emperador Federico Barbarroja, era la hija menor de una familia numerosa de la nobleza renana y fue consagrada desde su nacimiento a la vida religiosa. Fue enfermiza desde niña, a pesar de ello vivió más de 80 años. También desde niña tenía visiones, incluso estando despierta. Hildegarda dibujó estas visiones. En una de ellas vio a una bella mujer e hizo un homenaje a las mujeres con su exclamación: "¡Oh, figura femenina, qué gloriosa eres!". Cuenta que vio la imagen de una mujer tan inmensa como una ciudad, iba con la cabeza coronada, y aquella imagen extendió su resplandor como diciendo: "engendraré y alumbraré" (Cirlot, 2009: 200). En otra de sus visiones veía a la

mujer Sabiduría; en su cabeza estaba Dios creador y de su vientre nacía un cuerpo humano, la humanidad. En sus visiones, la realidad humana y la divina son una misma realidad, garantizadas por el amor que la mujer sabe encarnar. Hildegarda admiraba el poder creador de la mujer.

También reivindica el cuerpo de la mujer y el placer femenino:

Cuando la mujer se une al varón, el calor del cerebro de ésta, que tiene en sí el placer, le hace saborear a aquél el placer de la unión y eyacula su semen. Y cuando el semen ha caído en su lugar, este fortísimo calor del cerebro lo atrae y lo retiene consigo, e inmediatamente se contrae la riñonada de la mujer, y se cierran todos los miembros que durante la menstruación están listos para abrirse, del mismo modo que un hombre fuerte sostiene una cosa dentro de la mano (Dronke, 1995: 243).

Sigue en cierto modo la ciencia médica de su tiempo: según Hipócrates, la parte interna de la matriz se cierra a partir de la séptima hora después de la concepción; pero al referirse al placer sexual, para Hildegarda la sensación de placer deriva del cerebro. El placer de la mujer está en su mente, es el intenso calor del cerebro el que le hace saborearlo, el que retiene el semen que ha depositado el hombre. En los textos hipocráticos el placer reside en la matriz, de manera que el contacto de este órgano con el miembro viril es el que lo provoca. Nuestra abadesa piensa en un placer compartido por el hombre y la mujer que emana del cerebro de ella, es decir, de la voluntad del deseo femenino.

En otra frase, vemos cómo compara el amor del hombre con el amor de la mujer:

El amor del hombre, en comparación con el amor de la mujer, es en su ardor como un fuego de ardientes montes, que es difícil de apagar, no como el fuego de leña que se apaga fácilmente. El amor

de la mujer, comparado con el amor del hombre, es como un suave calor que viene del sol y da frutos (Dronke, 1995: 244).

Hildegarda sostiene que el placer del amor que arde en la sangre es más sutil y profundo en la mujer que en el hombre: en la mujer es comparable al sol y a su dulzura, que delicadamente calienta la tierra y la hace fértil. Describe el orgasmo femenino en pleno siglo XII. Se aparta de este modo de la teoría médica de los humores, según la cual la mujer es fría y húmeda, diciendo que la mujer desprende un suave calor que viene del sol.

Para ella el placer sexual no era negativo ni pecaminoso, no es fruto del pecado; el cuerpo de la mujer no es impuro ni cuando menstrúa, porque "la sangre que mancha es la sangre de la guerra, no la sangre de la menstruación", y abiertamente invitaba a celebrar la felicidad de ser mujer (Galeano, 2013). Rompe de este modo con el tabú bíblico y misógino sobre la sangre que emana de la mujer.

Rabano Mauro, teólogo alemán del siglo IX, decía: "No está permitido acercarse a las mujeres en estado menstrual ni unirse a ellas, pues no se permite al hombre católico entrar en relación con la idolatría de los paganos, ni con la herejía de los herejes" (Jacquart, 1989: 9). Tal acción se aproximaría al paganismo y a la herejía. La menstruación está asociada a la acción nociva de la luna, es peligrosa físicamente y perniciosa espiritualmente; la sangre menstrual es impura, mancilla al hombre que se acerca a ella. Desde tiempos antiguos se creía que impedía hacer germinar los cereales, morían las hierbas, se agriaba el vino, si la lamían los perros contraían la rabia, los metales se oxidaban o se manchaban (Jacquart, 1989: 70). Eiximenis habla de "la carga vergonzosa de las mujeres, que es el flujo de sangre todos los meses" (Francesc Eiximenis, 1981: 19).

Para Trota de Salerno, que también es mujer, la sangre menstrual, a la que llama "flor", regula el temperamento femenino, y que al igual que los árboles sin flores no dan frutos, las mujeres sin la flor no pueden concebir (Jacquart, 1989: 67).

***

Hildegarda vivió toda su vida en centros monásticos, pero viajó, predicó públicamente por diversas regiones de Alemania, sintiéndose portadora del mensaje de Dios para reformar la Iglesia y acercarla al pueblo. Se conserva una abundante correspondencia con gente diversa; muchos de los poderosos de su tiempo recibieron sus cartas, tales como Bernardo de Claraval, el papa o el emperador. Inventó un alfabeto y una lengua artificial, compuso música, pintó, escribió libros de medicina y de ciencias naturales, así como obras de teatro. Se sirvió en el monasterio de la música e incluso de la danza y del teatro, porque todas las artes que sirven a los deseos y necesidades humanos derivan del aliento que Dios envió al interior del cuerpo humano.

Hildegarda fue criticada porque sus vírgenes entraban en la iglesia cantando salmos, con los cabellos sueltos y velos de seda blanca resplandecientes, con coronas sobre las cabezas y anillos de oro en los dedos. La abadesa era consciente de que San Pablo pedía a las mujeres todo lo contrario; pero estaba segura de que no se refería a sus vírgenes, ya que el vestido blanco resplandeciente significaba su boda con Cristo (Cirlot, 2009: 125-127).

Recriminó duramente a los obispos de Maguncia la prohibición de seguir interpretando música en el monasterio: “Vos y todos los otros obispos debéis tener mucho cuidado antes de cerrar, con vuestras prohibiciones, la boca de alguien que en la iglesia cante a Dios” (Dronke, 1995: 273).

Seguramente uno de los textos más controvertidos de Hildegarda es la carta que escribió a otra religiosa, discípula suya, compañera, amiga y amor, llamada Ricarda, cuando se vio obligada a separarse de ella; he aquí un fragmento:

Yo amaba la nobleza de tu carácter, tu sabiduría, tu castidad, tu espíritu y todo tu ser, hasta el punto que muchos decían, ¿qué haces? Ahora que lloren conmigo todos aquellos que sufren un dolor parecido al mío, los que han sentido un amor en su corazón y en su alma tan grande como el que yo he sentido por ti […] Acuérdate de tu pobre madre Hildegarda. Que no te abandone la felicidad (Dronke, 1995: 217).

Es una bellísima carta de amor y de dolor ante la separación (Cirlot, 2009: 104-105). Un amor que tiene que ver sobre todo con las cualidades intelectuales, espirituales, personales, de la mujer a la que ama, entre las que destaca la castidad. Ama todo su ser, lo expresa con la fuerza que da amar con el corazón, un órgano corporal, y el alma, lo más íntimo, lo que no se ve ni se toca, lo que se siente.

Sus obras quedaron silenciadas a lo largo de los siglos, no se difundieron más allá de su espacio y de su tiempo. Afortunadamente se han conservado y nos permiten llegar a su pensamiento, sus conocimientos sobre la naturaleza, sobre el cuerpo y el espíritu, y saber mucho más sobre la cultura y el sentir de las mujeres que nos han precedido. La voz de Hildegarda resuena hoy con una fresca actualidad en defensa de la naturaleza, de la música, de la justicia; en defensa de las mujeres, de su sexualidad y del amor entre ellas.

Erotismo y cuerpos desnudos

"Plaerdemavida había puesto a Tirant dentro de una gran caja, allí, delante de la caja había preparado el baño. La princesa empezó a desnudarse […] de tal manera que Tirant podía verla muy bien. Cuando ella estuvo toda desnuda Plaerdemavida cogió una vela encendida para satisfacer a Tirant, y mirándole el cuerpo desnudo y resiguiéndolo palmo a palmo le decía: A fe, señora, si Tirant estuviese aquí y os acariciase con sus manos, así como yo hago, creo que lo preferiría a que le hiciesen señor del reino de Francia."

Joanot Martorell, Tirant lo Blanc (

1490)

Este relato de ficción nos muestra sin duda una de las escenas más eróticas de la novela de caballería y de amor que fue indultada por Cervantes. El caballero puede contemplar, por un agujero que han preparado en la caja donde está encerrado, cómo la princesa se desnuda y se baña. Siempre acompañado por la inevitable intermediaria, en este caso la fiel doncella que lleva el sugerente nombre de Plaerdemavida. Es ella quien acaricia el cuerpo de la princesa, iluminada por la luz de una vela, tomando el lugar del enamorado que lo mira desde la caja.

Encontramos otros textos que nos muestran el erotismo que se percibe en las narraciones medievales. Aparte de la obra citada, podríamos hablar de Los cuentos de Canterbury o del Decamerón, por ejemplo. Si nos acercamos a los documentos históricos encontramos ejemplos especialmente en los procesos judiciales por adulterio o por conducta licenciosa.

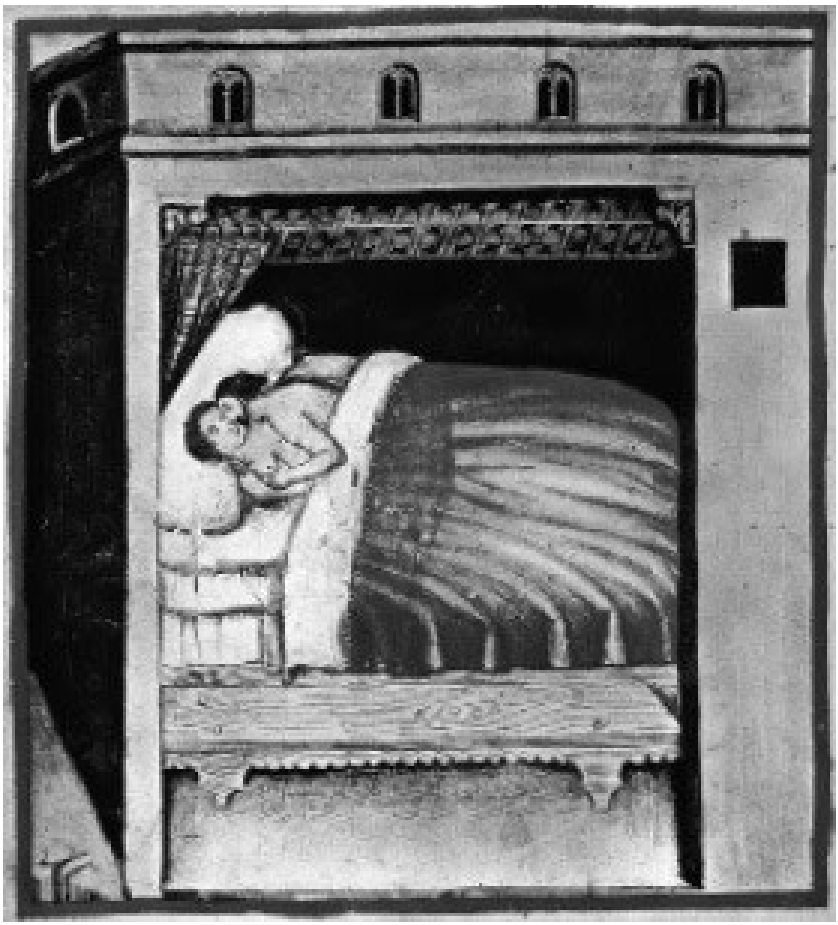
Vamos a exponer dos casos concretos que nos ofrecen escenas en las que podemos reconocer el comportamiento activo de unas mujeres

en las relaciones sexuales. Las primeras escenas, realmente curiosas, tuvieron lugar en el convento de Las Dueñas de Zamora, en 1279. La priora denuncia las relaciones que mantenían un grupo de monjas de su comunidad con unos frailes dominicos. Ellos entraban por una puerta secreta y se encontraban con las monjas en la enfermería del convento, o en la celda. Consta el nombre de varias de ellas: Estefanía desnudaba a fray Gil, dos de las monjas hacían lo mismo con fray Domingo: "Faciendo con ellas muy disolutamente abraciandolas et traheyendolas et falando palabras que non yeran para omes de orden. Et desnudándose entelas estavan como el día que nascían et vestían ellos las sayas de ellas et ellas los de ellos".

Este interesante ritual de desnudarse ellas y desnudar al hombre nos muestra, como afirma María Luisa Bueno (1989: 242), la participación activa de las mujeres, el juego amoroso a través de la desnudez; también se dice que ellas les rodeaban con los brazos y alguna de ellas incluso guardaba prendas íntimas de su amante.

La segunda escena la encontramos en Palma de Mallorca, en 1374; el testimonio de una vecina nos la describe: vio en el comedor de la casa de enfrente a un hombre, al que identifica como Puiggrós, que, estando sentado en la mesa, besaba a Bartomeua, el ama de casa, que era una mujer casada. Y la noche siguiente vio que la citada mujer ataba la cofia al citado Puiggrós y le besaba en la frente y, desnudos, se metían juntos en la cama. Es una escena realmente tierna: ella le pone el gorro, que siempre se usaba para ir a dormir como medida higiénica, y besa en la frente al amante. Después, como era normal cuando se dormía en pareja, yacen desnudos (Miret, 1905: 64).

Sirvan estos ejemplos, junto al de Grazida que hemos mencionado antes, para ver la libertad que muestran estas mujeres en sus relaciones, sin pudor ni vergüenza; actuando con plena autonomía, muestran su desnudez y contemplan la desnudez del otro. Valga decir que estos ejemplos muestran relaciones prohibidas, pero que, siguiendo a Grazida, podían considerar que si se amaban no era pecado. Son ejemplos separados en el tiempo y en el espacio, documentados en los siglos XIII y XIV, que nos acercan a relaciones sexuales libremente consentidas y donde las mujeres participan activamente.



Miniatura del Tacuinum sanitatis de Ibn Butlan

(Biblioteca Nacional de Viena, s. XIV).

Fuente: Wikimedia Commons.

No hay ninguna ley que regule la “ternura” ni las formas de placer sexual más inocentes como los besos y abrazos, las caricias de los senos, la contemplación del cuerpo desnudo. Se habla, se canta, se escribe sobre la sexualidad y el amor, el amor que comprende en sí el sexo y la ternura. También documentamos amores y prácticas

homosexuales, según avanza la Edad Media, cada vez más perseguidas y penadas. De ello hablaremos después.

Capítulo 5

El amor

Hablemos del amor entre

la mujer y el hombre

Detalle de una cajita amatoria

(Colección March, Palma de Mallorca).

Fuente: Fotografía de la autora.

“La doncella que antes de tener marido se enamora de otro hombre, nunca va a amar del todo a su marido, ya que el primer amor no desaparece hasta que el corazón no falla por la muerte.”

Francesc Eiximenis,

Dotzè llibre del Crestià (1392)

Vamos a acercarnos al sentimiento del amor; en primer lugar nos introduciremos en la visión medieval del amor entre la mujer y el hombre. Ya sabemos, como también sabían en el Medievo, que no es la única forma de amor; pero de momento, en este apartado vamos a hablar del amor heterosexual.

Analizar la idea del amor y los usos amorosos como exponentes de la cultura de una época es un reto para todo historiador. El sentimiento del amor, como todos los aspectos de la historia humana, tiene su evolución y sus formas. Evolucionan los estilos, los usos, las expresiones… Pero ¿podemos decir que evolucionan y cambian los sentimientos y las emociones? Esperamos podernos acercar al estilo medieval del amor, que cabalga entre la sensualidad, el erotismo y la ternura, a lo que quizá también debamos añadir un concepto tan feudal como la fidelidad. Con solo introducirnos en el tema, ya vemos que se hace difícil separar el amor de la sexualidad, a la que hemos dedicado el capítulo anterior.

Ciertamente, en los siglos centrales y finales de la Edad Media se hablaba de amor. Las mujeres, y también los hombres, no escondían sus sentimientos ni sus emociones, hablaban de sexualidad y de amor, a menudo a través de la mirada del amor cortés. Las mujeres medievales amaban y deseaban ser amadas; leíamos en la cita inicial cómo Eiximenis observaba el profundo sentimiento de las jóvenes mujeres ante su primer amor, sentimiento que no desaparece hasta la muerte, decía.

La mayoría de las fuentes históricas han sido pensadas y escritas por hombres, que no solamente opinan sobre sus sentimientos, esto es, lo que es el amor para los hombres, sino que también se atreven a opinar sobre lo que debían de sentir las mujeres, mientras la mayor parte de ellas estaban condenadas al silencio; pero algunas escribieron sobre el amor y cantaron al amor; hemos visto anteriormente que, para Hildegarda de Bingen, son distintos los modos de sentir por parte de los hombres y de las mujeres; ellos y

ellas aman de forma distinta. El amor de las mujeres es como el suave calor del sol, nos decía.

A pesar de que la idea del amor fue manipulada por el patriarcado, y lo sigue siendo, a menudo en detrimento de las mujeres, intentaremos extraer de los textos medievales algunas voces femeninas hablando de amor, expresando sus propios sentimientos. Hay un deseo sensual y también una buena dosis de ternura, amor corporal y espiritual a la vez. Observamos que no es solo un amor platónico; por los ejemplos que hemos podido documentar, percibimos que a menudo ellas muestran una gran ternura: expresiones cariñosas, caricias, juegos; pero no podemos separar la ternura del deseo ni el enamoramiento de la atracción física.

Fresco de la Colegiata de Santa Maria Assunta (San Gimignano, s. XIV).

Fuente: Fotografía de la autora.

La inmensa mayoría de las mujeres medievales no tuvieron acceso a la palabra escrita, como ya hemos recordado varias veces. Las mujeres letradas, en general, eran religiosas y, en principio, cabría

pensar que tendrían poca experiencia sobre el tema que nos ocupa, pero solo en apariencia. Las palabras de la abadesa Hildegarda de Bingen que reproducíamos en el capítulo anterior revelan que esta idea no es del todo cierta. En el claustro había vírgenes y también viudas, las religiosas se relacionaban con mujeres laicas de su propia familia o de su entorno, tenían experiencia sobre su propio cuerpo y sus sentimientos, y escuchan los afectos y pasiones de otras mujeres.

Las investigaciones sobre el tema se han hecho generalmente a partir de bases documentales recogidas de los escritos de moralistas, juristas, predicadores, escritores… todos hombres, y muchos de ellos, por lo menos en teoría, célibes. Por medio de estas fuentes y de los trabajos que se han hecho tomando como referentes dichos textos, podemos saber lo que opinaba la cultura dominante sobre el amor y el sexo, pero a menudo sin acercarse a la realidad de la vida ni al sentir de las mujeres. A pesar de que las experiencias femeninas generalmente quedan condenadas al silencio, a veces es posible encontrar ejemplos interesantes. Conocemos grandes historias de amor y los nombres de las mujeres que las protagonizaron, como Almodis de la Marca, amante y esposa de Ramón Berenguer I de Barcelona, de quien procede la dinastía condal, asesinada en 1071; Inés de Castro, amante y esposa clandestina de Pedro I de Portugal, madre de una hija y tres hijos, asesinada en 1355; Leonor de Guzmán, amante y compañera a lo largo de veinte años del rey de Castilla Alfonso XI, al que dio diez hijos, ejecutada en 1351; o la bella Agnès Sorel, amante del rey de Francia Carlos VII, con quien tuvo tres hijas, y que murió al parecer envenenada estando embarazada, en 1450. Conocemos sus historias y sus leyendas, la influencia que tuvieron sobre sus amantes reales y sus trágicas muertes. Estas mujeres generaron amor y odio, sin que ellas hayan dejado constancia escrita de sus sentimientos.

En el Speculum al foder, un texto del siglo XV destinado a los hombres del que ya hemos hablado, se intenta describir a la mujer enamorada, destacando dos tipos distintos: la enamorada a escondidas y la que manifiesta sus sentimientos.

La mujer enamorada a escondidas, pierde el comer y el beber,

suspira a menudo, no se ocupa de cosas que antes hacía. Las señales del amor descubierto son que cuando la mujer verá a su enamorado le mostrará todas sus bellas maneras, le declarará su amor, bostezará a menudo, se mirará a sí misma para comprobar que no le falla nada. Si le viene en gana lo tomará, le besará y abrazará y jugará y se divertirá con él. Cuenta los días que hace que no le ha visto, le dice que sueña con él y cuando lo ve se muestra muy alegre (Alberni, 2007).

Este texto, pese a su gran carga misógina, nos muestra a mujeres activas en el amor.

A veces debemos recurrir a textos masculinos, como el que acabamos de citar; pero intentaremos en lo posible romper el silencio de las mujeres para encontrar algunas voces femeninas hablando de amor, no de una manera abstracta sino de sus propios sentimientos. Podemos acercarnos a ellos por medio de las cartas privadas, las declaraciones en procesos judiciales, las memorias y, especialmente, la poesía.

Vamos a añadir, pues, y a pesar de la escasez y dispersión de fuentes directas, las voces de las mujeres medievales para poder acercarnos a la realidad cotidiana. Se trata de poder separar lo que es espontáneo de lo que responde a la imposición de la cultura dominante; comprender hasta dónde llega la represión; cuál es el límite de la libertad de amar.

También debemos tener en cuenta que nunca podremos generalizar y extrapolar: hay características de cada momento histórico, pero también hay aspectos individuales y singulares; por ello, además de hablar de unas características generales, vamos a introducirnos en unas historias de amor concretas, que son inevitablemente originales, a pesar de que cada conducta individual está a su vez determinada de un modo u otro por el contexto cultural.

Deberemos tener en cuenta no solo las diferencias entre hombres y mujeres, sino también las diferencias de clase, ya que solo tuvieron acceso a la palabra escrita unas pocas mujeres de las clases dominantes. Por otro lado, deberemos buscar otras fuentes para

acercarnos a los sentimientos de las mujeres de las clases populares.

Ciertamente hay un discurso moral que intentaba apartar a las mujeres del deseo y reprimía la pasión; pero hubo otra transmisión cultural entre mujeres que incluía consejos sobre cuestiones sexuales y asuntos amorosos. Aquí es donde aparece un discurso diferente. Los testimonios de mujeres medievales nos dan a menudo una imagen distinta de la que predican los moralistas, que quieren a las mujeres retraídas, pasivas en el amor.

Durante los tiempos medievales se podían oír por las calles de ciudades, villas y pueblos cantos de amor más o menos vinculados a la poesía cortés o las cantigas de amigo, entonadas con el acompañamiento de instrumentos. El amor, el enamoramiento, el sexo eran temas recurrentes en las conversaciones, en las cartas, en las canciones de hombres y mujeres. Quizá no significaban lo mismo para unos y otras. Trataremos en lo que sigue de documentar el amor femenino, ese suave calor que viene del sol.

El amor cortés

Miniatura de la Condesa de Día

(Biblioteca Nacional de Francia, s. XIII).

Fuente: Wikimedia Commons.

“Ben voldria mon cavallier

tenir un ser e mos bratz nut

que'l s'en tenga per ereubut

sol que lui fezes cosseiller […]

ieu l'autrei mon cor e m'amor

mon sen, mos huoils e ma vida."

Condesa de Día,

Estat ai en

greu cossirier (s. XII)

El amor cortés o fin'amor, un código que define las relaciones amorosas, representa un cambio en la historia de los sentimientos. Podemos decir que con el amor cortés nace el amor moderno. Se pueden dar muchos calificativos al amor cortés: es delicado, desinteresado, sufrido, secreto, único; a menudo los poemas que cantan el amor nos parecen platónicos, pero siempre son sensuales, a veces eróticos.

La primera característica que quisiera destacar pera definir esta forma de relación es la reciprocidad. En un poema del siglo XII, escrito en latín, podemos leer este verso: "atque velit modo pari tam amare quam amari" (Nicolau d'Olwer: 1915-20: 53), es decir, se quiere del mismo modo amar y ser amado, o amada. Se busca un amor correspondido, a veces es un amor frustrado, pero siempre se busca la correspondencia. La mujer va a ser la protagonista, ya que se hace inevitable su consentimiento; para establecer una relación cortés es necesario el beneplácito del otro, de la otra, en un plano muy igualitario, porque ella también podía tomar la iniciativa y buscar la respuesta positiva del amante.

La cultura de la cortesía inicia una nueva relación entre sexos, por medio de la cual la mujer se hace educadora del hombre (Ortega y

Gasset, 1988: 150). Ortega y Gasset se preguntaba si fue la cultura dominante machista, puritana o cortesana la que hizo evolucionar la actitud prepotente del hombre; o si fue la mujer, que no toma por la fuerza, la que fue imponiendo su concepto de amor. El aspirante a amante debe servir a la mujer, ganarse su amor, no por la fuerza ni comprándola con dinero, sino que ha de lograr el consentimiento de ella gracias a sus esfuerzos, su valor, su fidelidad.

El amor cortés representa una relación totalmente nueva entre el hombre y la mujer. Contrastando con el ambiente de violencia de las guerras feudales, nace en los castillos provenzales un entorno cultural de poesía, de música, de juegos que han ido forjando las mujeres. Es una cultura del amor, un amor que da sentido a la vida. Se crea entre los amantes unos vínculos parecidos a los feudales: las palabras servicio y fidelidad entran a formar parte del lenguaje amoroso. Las poesías de amor cortés representan la expresión literaria de un ambiente en el que las damas son cantadas, servidas y admiradas por los trovadores; a su vez, las trovadoras, con sus poemas, expresan abierta y libremente sus sentimientos. Las trobairitz eran esposas e hijas de nobles, escribían poemas directos y sensuales. Valoraban en el amigo la fidelidad y la dulzura.

La dulzura es precisamente otra de las características que describen el amor y a los amantes en los textos de la época. Así cantaba el trovador Bernart de Ventadorn (s. XII) a su amada: “Dulce cosa tan bien enseñada, que aquel que os ha tan bien formada, me dé el goce que espero” (Badia, 1982: 97). En los poemas de los trovadores se canta la belleza y la dulzura de la mujer, del mismo modo que las trobairitz hablan de la belleza y la dulzura del amante. Así cantaba su amor Tibors de Sarenom, antes de 1150:

Bello y dulce amigo, bien puedo en verdad deciros

que no me faltó el deseo un solo instante

desde que quisisteis que os tuviera por cortés amante,

ni tampoco ocurrió, bello y dulce amigo,

que yo no deseara veros a menudo […] (Martinengo, 1997: 57).

La dulzura del amor, la ternura de las personas que se aman está presente en el contexto amoroso hasta finales de la Edad Media, como lo demuestra una carta de amor anónima del siglo XV: “Sabed, mi señora, que el amor cuando se junta con dulzura, debe tener mayor sabor […] él es dulce, vos sois dulcita […]” (Martorell, 1926: 26).

Miniatura del Codex Manesse (Biblioteca de la Universidad de Heidelberg, s. XIV). Fuente: Wikimedia Commons.

Otra característica del amor cortés es la transgresión; era difícil que el amor se diese dentro del marco de las normas sociales, parecía

imposible dentro del matrimonio. El amor cortés es secreto, peligroso, transgresor, adúltero. Ya en el siglo XI se contaban, tanto en los textos cristianos como árabes, los amores del conde de Barcelona Ramón Berenguer I con Almodis de la Marca, esposa del conde de Tolosa, que escandalizaron a muchos y que ya mencionamos anteriormente. Ambos estaban casados, ambos tenían hijos, ambos gozaban de poder y de una posición privilegiada. Ambos se enamoraron, era un amor mutuo y transgresor; ella huyó con él y después de conseguir, con muchas dificultades, la nulidad, legalizaron su unión en 1052. Esto fue antes que se escuchasen los primeros cantos de amor cortés.

El amor no era frecuente entre los matrimonios de la nobleza, ya que las bodas se pactaban por intereses políticos de las dos familias, a veces para firmar la paz, de manera que la hija quedaba como rehén, casada con el enemigo. Los sentimientos no contaban en las uniones matrimoniales feudales, de manera que ellas y ellos buscaban el amor fuera del matrimonio.

Miniatura del Codex Manesse (Biblioteca de la Universidad de Heidelberg, s. XIV).

Fuente: Wikimedia Commons.

El amor cortés ha de ser gratuito y libre; estas condiciones no se daban normalmente en las uniones entre nobles, o sea que el amor verdadero, el amor cortés, solo podía existir lejos de las normas sociales. El encuentro secreto hace que surja entre los amantes una complicidad perfecta, que se percibe por ejemplo en las albadas: canciones que narran el encuentro secreto de los amantes de noche, que no quieren que venga el alba para no tener que separarse; así lo expresa una trovadora anónima:

Bello y dulce amigo, besémonos yo y vos

allá abajo sobre los prados donde cantan los pajarillos;

hagámoslo todo, a pesar del celoso.

¡Oh, Dios! ¡Oh, Dios! Que pronto llega el alba (Martinengo, 1997: 141).

La rica civilización occitana de los siglos XII y XIII se basa en los ideales corteses representados por una refinada cultura, la fuerza positiva del amor, y en cuyo centro está la mujer, su libertad de decir y de amar. Los ideales del amor cortés se expanden desde Occitania a la literatura y al ideal amoroso del norte de Francia, de Italia, de Alemania y entre las distintas culturas cristianas de la península ibérica.

Tras la cruzada contra los albigenses (1209-1229), liderada por el papado y el rey de Francia, no solo se eliminó de manera cruel a los cátaros y cátaras; también se perdió la civilización occitana, que en cuanto a historia de los sentimientos y de la libertad femenina es la más interesante de la Europa cristiana medieval. Los siglos XI, XII y XIII fueron los más favorables para la libertad femenina, después habrá un claro retroceso.

La condesa Beatriz de Día, al igual que las demás trobairitz o trovadoras occitanas de su tiempo, expresó sus sentimientos de manera más popular, espontánea y realista que los cantos masculinos de amor cortés (Bec, 2012). Vamos a copiar la traducción de la estrofa de este poema de amor con el que encabezábamos el capítulo:

Cómo quisiera una tarde tener

a mi caballero, desnudo, entre mis brazos,

y que él se considerase feliz

Con que sólo le hiciese de almohada […]

Yo le dono mi corazón y mi amor,

mi razón, mis ojos y mi vida (Martinengo, 1997: 59-62).

Como vemos, la condesa habla del cuerpo del amado, del deseo. Su amor está lleno de sensualidad, pero quiere que él, desnudo, se conforme con que ella le sirva de almohada. Se inscribe plenamente dentro del amor cortés, que es el arte de cultivar la excitación y prolongar la duración del placer. Ella da el corazón, el amor, la razón, los ojos, la vida, y se puede sobreentender que también le da su cuerpo, pero esto no es lo más importante. Es un poema muy sensual, pero lo que ella le ofrece es mucho más profundo.

Sus poemas rompen el esquema tradicional que otorga al hombre el derecho de tomar la iniciativa en el amor: “Yo he escogido un hombre valeroso y cortés”, nos dice; se hace eco del ideal de toda mujer, poder escoger pareja. En realidad, está proponiendo un ideal de amante, no de marido, ya que al marido nunca lo podría elegir. Y continúa escribiendo y cantando, porque lo que escribe es un canto de amor:

Bello amigo, amable y bueno,

¿cuándo os tendré en mi poder?

Podría yacer a vuestro lado un atardecer

y podría daros un beso amoroso.

Sabed que tendría gran deseo

de teneros en lugar del marido […].

Es una expresión del amor cortés, transgresor. Ella y las otras trovadoras muestran la capacidad de expresar el deseo femenino. No esconde sus sentimientos "porque de una dama que ama sin esconderse, los valerosos y los valientes no dirán más que bien". Para una mujer, proclamar abiertamente el amor no deja de ser un acto de valentía, de autoridad y de libertad.

El amor cortés nace en un ambiente aristocrático. Muchos trovadores son miembros de la nobleza, así como las damas y caballeros a quienes van dedicados los cantos. La mujer cantada y querida por el poeta cortés es una dama noble, casada con señor noble. El hecho de que esté casada no frena al amante, y por esto es un amor adúltero bajo la apariencia de un amor platónico.

Las trovadoras viven en un contexto social que las tiene en cuenta, en un lugar y un momento en que la historia la hicieron las mujeres. Es la época de la reina Leonor de Aquitania (1122-1204), de nobles como Esclaramunda de Foix (1250-1315) o Ermengarda de Narbona (c. 1127-1196). Muchas mujeres gobiernan sus castillos o sus haciendas en ausencia de los hombres, que están en las cruzadas o combatiendo en otras guerras. Se desarrolla una cultura de música y poesía especialmente rica en el país de Oc. Occitania es un espacio cultural que se define en positivo en su lengua materna; digo "en positivo" porque oc quiere decir "sí". Una civilización destruida por los intereses de la Francia septentrional y del papado, donde floreció una cultura muy femenina en su atención prioritaria al amor y a la lengua materna (Ribera, 2005: 110): "Dios salve a la

tierra y al país donde se encuentra vuestro corazón”, cantaba una trobairitz anónima.

Algunos de los poemas nos muestran un diálogo entre mujeres, consejos, transmisión de valores, amistad y cordial relación. Veamos este canto a la amistad en el saludo que Azalaïs de Altier dirige a otra trovadora, Clara de Anduza (s. XIII).

Muchos saludos y mucho amor

y tanto bien y tanto honor

y tanta amistad cortés

y tanta dicha, cuanta deseéis

y tantas sonrisas y tanta alegría (Martinengo, 1997: 100).

Además de poesía, se escribieron tratados de amor. Uno de los principales teóricos del amor cortés fue Andrés, el capellán de María de Champaña (1145-1198), hija de Leonor de Aquitania, que escribió el tratado De amore, a instancias de su señora. Entre otros tratados de este tipo, cabe destacar también el Bestiario de amor de Richard de Fournival. Ambas obras fueron escritas durante el siglo XIII. Andrés el Capellán expone los estados por los que pasa el amante cortés antes de llegar a la intimidad con la dama: suspirante, suplicante, complacido, amante carnal. A su vez define la actitud de la mujer en cada uno de los momentos: la dama primero da esperanzas, luego promete un beso, en la siguiente etapa llegan los abrazos, hasta abandonarse en brazos del amante. Para el capellán hay dos formas de amor: el amor puro y el amor mixto. El primero es un amor que no termina con la realización “de la última obra de Venus”, es decir, la cópula, mientras que el amor mixto sí tiende a la unión carnal (Jacquart, 1989: 98-110).

De modo que el amor cortés no es siempre un amor platónico, puro, tiende a la satisfacción sexual; pero para llegar hay que pasar primero por las etapas anteriores, en las que se suceden las súplicas,

la ternura, el consentimiento, la esperanza, los besos, los abrazos. Se suavizaron las costumbres amorosas y sexuales, de manera que el hombre tuvo que admitir la posibilidad de un intervalo entre el deseo y la satisfacción, intervalo en el que se incluye el disfrute de los sentimientos, es decir, el amor cortés.

En las cortes de sus castillos cantaban los trovadores, a ellas van destinados sus cantos impregnados de un lenguaje feudal: la mujer es la señora, la dompna; ella y el amor son el centro de la cultura y de la vida. Pero ellas también pueden cantar a estos trovadores o a sus amantes, reales o deseados, pueden aconsejar a otras mujeres o dedicarles poemas de amor. Es una cultura propia de la nobleza, son ideales cortesanos, se canta a la dama, a la señora; de todos modos, estos valores se expanden, se transmiten, otros grupos sociales tienden a imitar las costumbres de la clase dominante. Las canciones de los trovadores y trovadoras se oyen no solo en los palacios, también en las plazas y los mercados de las villas y pueblos, y de un modo u otro llegan a los oídos de las muchachas de las clases populares.

La cortesía proviene del amor, y el amor nos hace mejores, la caridad es una forma de amor, así lo cantaba una trobairitz anónima: “Amigo dulce y bello […] vos sois aquel por quien hoy soy mejor que ayer” (Martinengo, 1997: 139). Es una interesante reflexión sobre el amor: cuando amamos somos mejores.

El derecho de las mujeres a amar: Eloísa

Miniatura de Eloísa y Abelardo en el Roman

de la Rose (Museo Condé, s. XIV).

Fuente: Wikimedia Commons.

“Dios sabe que a una palabra tuya, yo te habría seguido, te habría seguido sin dudar hasta la residencia misma de Vulcano. Mi corazón me ha abandonado, él vive contigo. Sin ti él no puede estar en ninguna parte.”

Eloísa, Cartas a Abelardo (s. XII)

Las mujeres pueden vivir su amor y expresar sus sentimientos de un modo espontáneo y brillante. Un ejemplo paradigmático es la escritora y filósofa francesa Eloísa (1092-1164), alumna, amante y esposa de Abelardo, luego abadesa del monasterio del Paracleto en Champaña, que sintió y describió su amor transgresor, trágico, único, excluyente. Nos acercamos a Eloísa tal como la define el propio Abelardo: “Había entonces en París una joven llamada Eloísa, sobrina de un tal canónigo Fulberto, éste que la quería tiernamente, no había escatimado ningún esfuerzo para darle una educación refinada”.

Eloísa era hija ilegítima de Ersinda, hermana de Fulberto, se cree que su padre podría haber sido el senescal de Francia Gilbert de Garlande (1075-1154). La madre confió su primera educación a las monjas benedictinas del convento de Argenteuil, a las afueras de París, donde se inició en las letras, junto a otras hijas de la nobleza. Después, la educación de la muchacha quedó en manos de su tío Fulberto, canónigo y hombre de gran influencia en París. Eloísa pasó a vivir en casa de su tío, quien contrató a Pedro Abelardo, el más famoso maestro de la Universidad de París, para que le enseñase filosofía y artes liberales.

Continúa la descripción de Abelardo:

Ella era bastante bonita y la extensión de su cultura la convertía en

una mujer excepcional. Los conocimientos literarios son tan raros entre las personas de su sexo, que ella ejercía una irresistible atracción, y su fama ya era conocida en el reino. Yo la veía dotada de todos los encantos que atraen a los amantes. Pensé que me sería fácil establecer una relación con ella (Olañeta, ed., 1997: 50-51).

Abelardo no dudaba de su éxito, no le caracterizaba precisamente la humildad: “Yo brillaba por la reputación, la juventud y la belleza, mi amor no podía ser rechazado por aquella mujer”. Efectivamente, durante su estancia en casa de Fulberto surgió una relación amorosa entre maestro y alumna, relación buscada por él, aceptada por ella.

Bajo el pretexto de estudiar, nos entregábamos plenamente al amor. Los libros permanecían abiertos, pero el amor más que la lectura era el tema de nuestros diálogos; intercambiábamos más besos que ideas sabias. Mis manos se dirigían con más frecuencia a sus senos que a los libros. El amor se buscaba en nuestros ojos, uno al otro, más veces que la atención se dirigía al texto (ibidem: 52).

Al conocer esta relación, Fulberto expulsó a Abelardo de su casa y mantuvo separados a los amantes. Eloísa estaba embarazada, Abelardo la raptó y, vestida de monja, se la llevó a casa de su hermana en Bretaña, donde dio a luz a su hijo, que quedó allí con su tía. La familia de Eloísa estaba furiosa; Abelardo pidió perdón a Fulberto y se ofreció a reparar el agravio casándose en secreto con la joven. Pero ella no quería casarse: “Prefería el amor al matrimonio, la libertad al vínculo” (ibidem: 96). El matrimonio implica un derecho de posesión, el amor debe ser libre y secreto, su divulgación mata al amor. Eloísa quería vivir un amor transgresor y estar ligada a Abelardo por la fuerza de la ternura, no por el vínculo nupcial: “¿Qué mayor indecencia, qué mayor miseria que verte a ti, un hombre formado naturalmente para el bien de la creación entera, humillado al yugo vergonzoso de una sola mujer?” (ibidem: 55).

Finalmente, en medio de lágrimas y suspiros, accedió a la boda siempre que fuese secreta, y así se hizo; pero su familia, para reparar su honra, difundió por París la noticia del matrimonio. Entonces Abelardo llevó a Eloísa al convento de Argenteuil, donde ella misma desmintió su matrimonio queriendo que su permanencia allí fuese discreta; de todos modos, Abelardo penetró un día en el recinto monástico para yacer con su esposa en el refectorio: "No nos detuvimos ante la majestad de este lugar consagrado a la Virgen" (ibidem: 140). Abelardo no pensaba asumir su vida de casado: su papel de esposo y de padre eran incompatibles con su brillante carrera. Eloísa estaba de acuerdo, su amor estaba por encima de las obligaciones conyugales.

La familia de la joven se tomó muy mal el hecho de que Abelardo se deshiciese de su esposa para encerrarla en un convento, lo que equivalía al repudio y suponía un nuevo deshonor; de manera que, en agosto de 1117, Fulberto ordenó la castración de Abelardo. Sintió dolor físico y vergüenza, se ocultó del mundo, retirándose al monasterio de Saint-Denis; pero antes, Eloísa "bajo mis órdenes y con completa abnegación ya había tomado el velo y pronunciado los votos" (ibidem: 60). Ella lo cuenta así: "Solo una orden tuya y no sentimientos de piedad me hicieron entregarme, en plena juventud, a los rigores de la vida monástica […] no espero recompensa divina porque no fue el amor a Dios quien me inspiró" (ibidem: 98).

Las monjas de Santa María de Argenteuil fueron expulsadas del claustro en 1129, acusadas de relajación de costumbres, y la comunidad se dispersó. Abelardo acogió a su "compañera" Eloísa y a las mujeres que iban junto a ella en el monasterio que, tras las persecuciones que sufrió, había fundado en Champaña, dedicado al Espíritu Santo, al que llamó el Paracleto, es decir, el Consolador. Eloísa y sus religiosas se trasladaron al Paracleto, que sería en principio un monasterio mixto, del que ella fue abadesa. Abelardo visitaba con frecuencia el cenobio; de nuevo los enemigos actuaron en su contra y fue acusado de continuar sus relaciones con Eloísa: "¿Cómo es posible que la sospecha subsista, cuando el medio de cumplir las ignominias de la carne me ha sido quitado? Yo estaba por encima de toda sospecha" (ibidem: 80).

Entonces abandonó definitivamente el lugar y se retiró a la pequeña abadía de Saint-Gildas de Rhuys (Bretaña), y contó sus desventuras en un largo texto que tituló Historia Calamitatum, el cual hicieron llegar a manos de Eloísa y provocó la preciosa literatura epistolar, tomando ella la iniciativa. Ella rompe el silencio y le escribe recordando su amor, movida por la compasión tras saber de sus desdichas; era el año 1132.

***

Parecía importante referirme primero a la biografía, aunque muy conocida, para poder introducirnos en el contexto del contenido de las cartas de Eloísa.

Se trata de una elaborada obra del género epistolar: las cartas que reúne no son propiamente privadas, ya que fueron compiladas para que se hiciesen públicas, y son una versión adaptada de unos textos que tal vez se transmitieron oralmente. El primer texto conservado podemos fecharlo 150 años después de los hechos; esto ha llevado a distintas interpretaciones sobre la autoría de la correspondencia y el proceso de transmisión del texto.

Independientemente de a quién se atribuya la autoría, las cartas de Eloísa nos dan una visión femenina del amor, son una expresión vivida del amor cortés, por lo que aceptamos su “autenticidad”. El género epistolar concede a la mujer la capacidad de expresar una gama variada y sutil de sentimientos, y creemos que responden a los auténticos sentimientos de Eloísa.

Las cartas nos acercan a unos pensamientos y textos que fueron recogidos por sus compañeras, las monjas del Paracleto, que, recordemos, fue fundado por Abelardo, siendo Eloísa su primera abadesa. Fue un homenaje de las monjas a sus fundadores. Sea como fuere, una copia auténtica de las cartas de Eloísa o una versión adaptada por las monjas del Paracleto, lo cierto es que el primer manuscrito salió de este convento. En él se incluía una copia de la Historia Calamitatum de Abelardo, que había recibido Eloísa, y las cartas cruzadas que, bien las monjas copiaron literalmente, bien las adaptaron, para hacer pública una historia que conocían, junto con la regla monástica que el fundador escribió para ellas.

La intervención colectiva de las monjas se intuye por las palabras de Eloísa. Entre las declaraciones de amor, que parecen realmente privadas, podemos leer en la primera carta:

Te conjuramos, por el Cristo que en virtud de su propia gloria te protege aún de cierta manera, nosotras, sus humildes servidoras y las tuyas, a que te dignes escribirnos frecuentemente para tenernos al corriente de las tormentas a las que te encuentras aún sometido. Somos las únicas que te restan; nosotras, al menos participamos de tus sufrimientos y de tus alegrías […] tus cartas siempre nos serán dulces […] (Olañeta, ed., 1997: 92).

En las cartas de Abelardo se percibe que, a pesar de ir dirigidas a Eloísa, "su hermana bienamada en Cristo", van a ser leídas y comentadas por la comunidad: "Vivid, comportaros bien tú y tus hermanas. Vivid, pero os lo ruego acordaos de mí en Cristo" (ibidem: 111).

Ni en la Historia Calamitatum ni en sus cartas Abelardo sabe cómo nombrar a Eloísa: "Mi hermana en Cristo, más que mi esposa" (ibidem: 79); unas páginas después le llama "mi compañera", y aún posteriormente la cita como "mi antigua amante". Eloísa, en su primera carta, duda del tratamiento que debe darle: "A su señor o, mejor, su padre; a su esposo o, mejor su hermano […] Su servidora o, mejor, su hija; su esposa o, mejor, su hermana" (ibidem: 91).

El mejor es el de "hermano", es el más igualitario; ya nos hemos referido a este tratamiento entre marido y mujer en las cartas de Sereneta. En otra carta lo nombra así: "Mi bienamado […] reconocí enseguida por la letra que era tuya me lancé sobre ella y la devoré con todo el ardor de mi ternura […]" y se despide diciéndole: "Adiós, mi único" (ibidem: 99).

Tras la respuesta de Abelardo, que se dirige a ella como "mi hermana bienamada en Cristo" (ibidem: 105), ella le dedica en su segunda carta esta salutación: "A mi único después de Cristo, su única en Cristo" (ibidem: 117). La respuesta de Abelardo es

contundente: “A la esposa de Cristo, el servidor de Cristo” (ibidem: 131). Estas dedicatorias epistolares no son banales, contienen palabras bien medidas, estudiadas y responden a la dificultad de nombrar sus sentimientos.

La correspondencia nos muestra el amor incondicional de Eloísa, sin culpabilidad ni remordimientos. Abelardo se siente culpable; ella no. No hay arrepentimiento, siente vivo el placer pasado: “Los placeres amorosos que juntos gozamos son tan dulces para mí que no consigo detestarlos ni apartarlos de mi recuerdo. Allí hacia donde me vuelvo, aparecen ante mis ojos y despiertan mi deseo […]” (ibidem: 123). Cuenta que su deseo le asalta en sueños e incluso durante la misa: “lejos de gemir por las faltas que cometí, pienso suspirando en aquellas que ya no puedo cometer”.

Eloísa recuerda el amor que sintió y el que siente; su amor no ha muerto, se ha sublimado: “¿Qué reina, qué gran dama no ha envidiado mis alegrías y mi lecho?”. Y se pregunta si alguna de las mujeres que antes sentían envidia de ella compartiría hoy sus desgracias, que le privan de tales delicias (ibidem: 97). Ella reconoce que lo ama sin condiciones, quiere compartir sus desdichas con él. Le recrimina que él, en cambio, se haya sentido ligado a ella por el gusto del placer más que por el amor; en cuanto desapareció la concupiscencia, las ternuras que le había inspirado se desvanecieron (ibidem: 98). Eloísa, mientras gozaba con él de las voluptuosidades de la carne, dudaba de si era amor o solo lujuria, pero ahora que se ha prohibido todo placer por obedecerle a él, sabe cuáles son sus sentimientos: ama sin límites. Ella sigue enamorada y ama por los dos.

A Eloísa solo le interesa Abelardo, su “único”; se trata de un amor excluyente, ni siquiera nombra en las cartas al hijo que abandonó al nacer: “Tú sabes, amado mío, y lo saben todos los demás cuánto he perdido en ti. Nunca he buscado en ti más que a ti mismo, eras tú únicamente lo que yo deseaba, no lo que te pertenecía y representabas” (ibidem: 95).

Eloísa toma una actitud cortés, vive su enamoramiento como una transgresión: se enamoró de su maestro, se dejó seducir por él; después se comportó como una amante cortés: prefería ser su amante que su esposa, pero por amor se casó sin querer casarse.

Está cantando al amor libre:

El título de esposa parece más sagrado y más fuerte; sin embargo, el de amiga me ha resultado siempre más dulce. Habría querido, permíteme decirlo, el de concubina y el de querida, por cuanto me parecía que, al humillarme más, aumentaba mis títulos a tu reconocimiento y dañaba menos la gloria de tu genio (ibidem: 95).

Ante la castración de Abelardo, ella responde con la reclusión; por amor se retira al convento y aumenta su deseo con la ausencia:

Mi amor, por un efecto increíble, se volvió tal delirio que se robó a sí mismo, sin esperar recuperarlo nunca, el único objeto de su deseo, el día que por obedecerte tomé el hábito y acepté cambiar el corazón. Te probé, de ese modo, que tú reinabas como único dueño sobre mi alma, como sobre mi cuerpo (ibidem: 95).

Ella lo ha dado todo, no se ha reservado nada para sí. Eloísa, en su azarosa vida, vive plenamente el amor cortés, único, excluyente, transgresor: “Yo te he amado siempre con un amor sin medida” (ibidem: 95).

Es curioso que se haya puesto en duda la autenticidad de las cartas, en las que se expresan deseos y sentimientos femeninos, y en cambio se otorgue a Eloísa la autoría de una serie de problemata en las que plantea a Abelardo cuestiones éticas y aclarativas sobre la vida monástica y sobre las Escrituras. Su finalidad, sin duda, era comprender el sentido de su propia vida en el convento, sin vocación: “No puedo esperar nada de Dios por la vida que he seguido y el sufrimiento padecido, porque no he cumplido nada por Su amor sino solo por obedecerte”.

Abelardo dedica un precioso elogio a la abadesa Eloísa:

Dios colmó con tantas gracias la abadía de Eloísa, mi hermana, que los obispos la amaban como una hija, los abades como una hermana, los laicos como una madre […] los cristianos del exterior se acercaban a solicitar apasionadamente su presencia y el beneficio de su conversación (ibidem: 79).

Eloísa sobrevivió veinte años a Abelardo, y murió, respetada y loada por su sabiduría como abadesa del Paracleto, en 1164.

Amor prohibido y guirnaldas de rosas

“Según decían, na Riera increpaba a su hija porque de día estaba con Guillemó en el mismo lecho y le hacía guirnaldas de rosas y jugaba con él de otras maneras.”

GERALDA,

Testimonio (1378)

La documentación disponible de la época permite también acceder a historias reales, a menudo retazos de historia que nos sirven para acercarnos a la expresión de los sentimientos de las mujeres de las clases populares.

Nos detendremos a continuación en los fragmentos que han quedado de un proceso inédito conservado en el Archivo de la Corona de Aragón (ACA, proceso 134/20) fechado en 1378. Desconocemos el principio y el final de esta historia de amor, y existe cierta vaguedad en la cronología de los hechos; del proceso solo se han conservado las transcripciones de las declaraciones de algunos testigos. Por otro lado, tampoco sabemos por qué ni contra quién se inicia la causa, ya que no se ha conservado la denuncia, pero podemos especular sobre ello: podría ser por bigamia o contra quienes habían forzado el matrimonio de una muchacha que había prometido su amor a otro hombre.

Lo que sí se puede comprobar, a través de los testigos, es que una joven había sido obligada a casarse, cuando ya había dado muestras públicamente de estar enamorada de otro hombre. De este modo, se propiciaba la separación legal del marido que le había sido impuesto. Si se podía demostrar que había sido forzada a casarse, cuando ella ya se había prometido con el joven al que amaba y le había dado palabra de presente de matrimonio, es posible que la

boda posterior quedase anulada.

Tenemos diversos ejemplos de bodas forzadas en las que se percibe, por un lado, la violencia con que han sido impuestas y, por otro, la rebeldía de las muchachas. Hubo jóvenes, casi niñas, que opusieron resistencia ante la imposición de un marido. La Iglesia había sacralizado el matrimonio: se generalizó la ceremonia eclesiástica y la bendición nupcial; pero lo que hacía indisoluble la unión era el consentimiento de los contrayentes, que se expresaba a través de las palabras de presente y el beso público, es decir, a través de una ceremonia civil o por medio de un matrimonio clandestino.

La protagonista de la historia es una campesina, hija de una familia más o menos acomodada de la villa del castillo de Montcada (Barcelona), llamada Françoia Riera. La contaremos a través de los testigos en el juicio. La primera persona interrogada, el 2 de agosto de 1378, fue una vecina, una mujer casada y respetable, llamada Geralda. Nos cuenta, con todo detalle, un viaje de ida y vuelta que hicieron ella y su hijo, para acompañar a Françoia desde Montcada hasta Badalona, atravesando la sierra litoral a lo largo de unos doce kilómetros. Françoia le había pedido su ayuda para que la guiase por los senderos de montaña hasta Badalona y poder hablar con Guillemó Saurí. Estuvieron en casa de Guillemó y comieron allí con él, sus padres y su hermano en la misma mesa, “en tiempo de las habas tiernas”, precisa la testigo. Es interesante subrayar que compartieron mesa: que una pareja compartiese mesa, y más aún en presencia de los padres, es un acto simbólico del compromiso que había entre ellos.

Después, el muchacho las acompañó de camino de regreso hasta el collado por el que se accede desde la zona costera hacia el valle del Besós; allí los jóvenes se despidieron bajo una encina. La mujer oyó que Françoia anunciaba a Guillemó que sus padres querían casarla. La testigo antes no sospechaba que hubiese una relación entre ambos; pero luego se hizo ostensible que se amaban, y cuando llegó la feria oyó decir por el pueblo que se habían prometido. Le preguntan si el marido impuesto, cuando desposó a Françoia, podía saberlo. “Es muy posible”, respondió, “ya que se decía por la villa de la que él era y es batlle”.

De hecho, Guillemó Saurí había residido durante un tiempo en casa

de la familia Riera, quizá ayudando en las tareas agrícolas o intentando las familias un acercamiento de los jóvenes para un futuro enlace. Según le había contado a Geralda la madre de la muchacha, increpaba a su hija porque a la hora de la siesta estaba con Saurí en el mismo lecho, le hacía guirnaldas de rosas, y jugaba con él de otras maneras. Interrogada acerca de si Guillemó y Françoia estaban prometidos, Geralda responde que todo el mundo en el pueblo lo sabía y ellos lo mostraban públicamente.

Es interesante el detalle de las guirnaldas de rosas que la muchacha le ofrece a su amigo. En las miniaturas de la época, las guirnaldas aparecen como ofrenda que la mujer entregaba al amante y se inscribe dentro del ideal caballeresco del amor cortés, siempre en un ambiente cortesano. En este caso, lo vemos plasmado en un documento relativo a las clases populares, que parecería muy alejado de una escena cortés. El juez se interesó por la ofrenda simbólica de la guirnalda de rosas e interrogó sobre ella a otros testigos. Para los vecinos era un símbolo inequívoco de que estaban prometidos.

Pero la chica tenía un pretendiente que al padre le parecía mucho mejor que aquel joven campesino: se trataba nada más y nada menos que de Bernat Bonet, el batlle que guardaba el castillo y regía la villa en nombre del señor; ya la habían prometido hacía más de tres años con él.

Miniatura del Codex Manesse (Biblioteca de la Universidad de Heidelberg, s. XIV).

Fuente: Wikimedia Commons.

El juez interrogó a la madre sobre la edad de la hija cuando la prometieron. Dice que le parece que no había cumplido los 11 años; los esponsales (es decir, el compromiso civil) se celebraron en su casa, ante testigos. A pesar de ello debemos considerar que fue un acto ilegal, ya que no podía desposarse a una menor de 12 años. Le preguntó si su hija se prometió voluntariamente o a la fuerza. La madre respondió que, por vergüenza, su hija no quiso besar al novio durante la ceremonia y que ella le dio algunos puñetazos. Es decir, se prometió a la fuerza, otra ilegalidad.

Tres años después se preparaba la boda solemne en la iglesia entre Françoia, que tendría unos 14 años, y el batlle del castillo, del que no sabemos la edad, pero por el cargo que ostentaba debía ser bastante mayor que ella. Alertado Guillemó sobre el casamiento, acudió a Montcada con su familia para llevarse a Françoia e impedir la ceremonia. Entonces el padre de ella y Bernat Bonet decidieron trasladar a la novia, en contra de su voluntad, a Barcelona; Bonet se la llevó cabalgando y la dejó en casa de un notario donde permaneció encerrada hasta el día del enlace.

Sería en aquel intervalo cuando se interpuso una denuncia ante la corte episcopal, si bien no tenemos el documento que lo acredita. Debían demostrar de manera convincente que Guillemó y Françoia se habían desposado, o legalmente o por medio de un matrimonio clandestino; siendo así, ella no podría tomar otro marido. El obispo dictaminó que ningún sacerdote bendijera una unión de la muchacha que no fuese con Guillemó.

En el interrogatorio a la sirvienta de los Riera, esta afirmó que antes de que Françoia se casase con Bonet era fama que se había desposado con Guillemó Saurí. Por lo menos esto decía la gente. “¿Cómo reaccionaban sus padres cuando oían tal cosa?”, le preguntó el juez. El padre decía que antes descuartizaría a su hija que dársela a Guillemó Saurí, y la madre lloraba; según otro testigo, la madre se daba golpes en la cabeza.

El juez le preguntó a la madre de dónde salió su hija para recibir la

bendición nupcial; dice que de Barcelona, de casa de un ciudadano. ¿Por qué su hija estaba allí? Responde que su marido y ella eran personas sencillas y querían huir de las peleas, ya que Guillemó Saurí decía que Françoia era su esposa. Ella y su difunto marido habían hablado muchas veces con él diciéndole que pagarían los gastos que había hecho en vistas a este matrimonio, pero él no atendía a razones. Por medio de un intermediario, la familia Saurí había pedido a Françoia en matrimonio, pero el padre no consintió y, según dice la madre, le preguntaron a su hija, que afirmó que no sabía qué quería decir prometerse ni casarse. Además, la madre afirma que jamás había oído decir que su hija y Saurí se hubiesen prometido y actuasen públicamente como novios.

La muchacha fue llevada directamente de Barcelona a la capilla del castillo de Montcada. El futuro marido mandó cerrar las puertas; pero en plena ceremonia llegó el nuncio del obispo con la cédula que prohibía el enlace. Interrogada la madre, si antes de que se celebrase la boda eclesiástica había oído decir que ningún sacerdote podía impartir la bendición nupcial de su hija con otro hombre que no fuese Guillemó Saurí, esta responde que no. El juez interrogó al sacerdote que ofició la ceremonia, quien nos cuenta lo acaecido: durante la celebración, Bonet, que era y es batlle del castillo de Montcada, hizo cerrar las puertas del recinto para que nadie pudiera entrar en la capilla. Y mientras se celebraba la boda, el nuncio del obispo llamó a la puerta queriendo entrar y hablar con el cura. Él se asomó a la ventana y le preguntó qué quería. Le contestó que traía una carta. Entonces Bonet blasfemó, insultó y amenazó al delegado del obispo con echarlo cuesta abajo. Ante este recibimiento, el nuncio se marchó y la boda continuó.

Así pues, se celebró finalmente la boda entre Françoia y Bernat Bonet. Preguntan a la buena vecina Geralda si Françoia había ido voluntariamente o con coacción a dicho matrimonio. Ella había oído decir a la propia madre de la joven que la noche de bodas su hija no permitió que su marido la conociese carnalmente. Por esta razón, la madre le pegó. Françoia no quería dormir en el mismo lecho que su marido, y fue así por muchos días, y la madre le pegó muchas veces.

Se evidencian las irregularidades y las violencias cometidas para

forzar la boda. Fue el padre de la muchacha, difunto en tiempos del juicio, quien le había elegido marido e impidió que se casase con Guillemó, a pesar de que habían empezado tratos sobre esa posibilidad; pero finalmente el padre decidió "que Bonet tuviese a su hija por mujer", la madre secundó la decisión y la hizo cumplir a golpes.

Desgraciadamente no disponemos de las palabras directas de Françoia, pero los diversos testimonios, incluido el de su madre, cuando ponen palabras en boca de la muchacha, siempre son de rebeldía y oposición a la boda impuesta: se había negado, siendo una niña, a besar al novio en la ceremonia civil; tres años después, tras la ceremonia eclesiástica, se negaba a consumar el matrimonio. Recibió graves amenazas por parte de su padre y violencia física por parte de su madre, fue llevada a la fuerza lejos del pueblo y forzada luego a casarse. "Non gratis sed vim fuit nupta cum dicto Bernadro Boneti", según afirman los testigos. Sus acciones demuestran que ella se había decidido por otro pretendiente, más pobre, más joven y seguramente más dulce que el batlle del castillo. Había jugado con él en el lecho y le había ofrecido públicamente guirnaldas de rosas. En cuanto oyó hablar a su padre de boda, emprendió un largo el camino para avisarle, comió con él y su familia en la misma mesa.

La madre de la muchacha, para afrontar el juicio, nombraba procurador suyo a su yerno, Bernat Bonet, lo que demuestra la complicidad de la familia de ella con el marido impuesto. El proceso debió continuar, pero no hemos encontrado el resto, no sabemos cómo terminó la historia. De hecho, tampoco sabemos cómo empezó el proceso, ni cómo pasó de la curia episcopal, donde creemos habría empezado, hasta la audiencia real. Según todos los testigos, los jóvenes se amaban y lo mostraban públicamente, querían casarse, y el padre se negó rotundamente al enlace; la Iglesia consideraba válida la evidencia de su amor y se negaba a que se celebrase otra unión (Vinyoles, 2002: 96-98).

Tres mujeres aparecen en esta historia. La novia, quizá acusada de bigamia, cuya voz es silenciada. Su madre, que si bien parece la "mala", quizá se inculpaba a sí misma afirmando que pegó y amenazó a su hija para que se casase. También nos interesa

Geralda, la vecina: es la intermediaria necesaria en los dramas amorosos medievales, pero no es la Trotaconventos del Libro de buen amor, ni la Celestina; no es una vieja alcahueta. Es una mujer casada que tiene un hijo, es amable, protege a Françoia con sus palabras, la acompaña en la visita clandestina a su “novio”.

A falta de más información todo son interrogantes: ¿quizá Geralda fuese la maestra de Françoia, que iba regularmente a su casa para aprender a coser, a hilar, a bordar? Podemos preguntarnos si la madre desconocía el viaje: ¿podía la muchacha ausentarse, hacer una larga caminata (serían unos veinticuatro kilómetros ida y vuelta), comer fuera de casa y llegar evidentemente cansada sin que la madre supiese nada?

La voz de Françoia se oye solo a través de su vecina-amiga y de su madre, quien afirma que al preguntarle si quiere casarse con su amado Guillemó, le respondía que no sabía qué era comprometerse ni casarse. Esta historia me recuerda la poesía que Gil Vicente pone en boca de una muchacha:

Dicen que me case yo: no quiero marido, no.

Madre, no seré casada

por no ver vida cansada,

o quizá mal empleada

la gracia que Dios me dio.

Dicen que me case yo: no quiero marido, no (Frenk, 1987).

El Libro de buen amor

Mujeres y hombres músicos en las Cantigas

de Santa María (s. XIII).

Fuente: Wikimedia Commons.

"Los homes e las aves e toda noble flor,

todos van recibir cantando al Amor […]

Recíbenlo los árboles con ramos e con flores

de diversas maneras, de diversas colores.

Recíbenlo los homes e dueñas con amores.”

Arcipreste de Hita, Libro de buen amor (1330)

La Edad Media es rica en libros que hablan sobre el amor. El de Juan Ruiz, el Arcipreste de Hita (c. 1283-1351) es una obra compleja, escrita en forma de episodios diversos, con cortes y muescas. Quizá como el libro que estamos presentando, compuesto también por episodios que parecen inconexos. Pero una obra y otra, de hecho, siguen un argumento.

El Libro de buen amor es una obra escrita por un hombre destinado a los hombres; su finalidad, según el propio autor, es apartar a los hombres del loco amor, del pecado del mundo, es decir, de las mujeres. Pretende ser un libro didáctico; pero acto seguido dice el Arcipreste que “como es humano pecar, si algunos, que no lo aconsejo, quisieran usar del loco amor, aquí fallaran algunas maneras para ello”. Intención moral, y no tan moral; “es una obra alegre, satírica, didáctica y deleitable a la vez”, según Blecua (2012: 156-175). De todos modos, tras la sátira, el texto nos parece lleno de amargura, nos muestra la frustración del Arcipreste ante el fracaso de sus amores; además es un libro que nos ofrece una visión negativa de las mujeres.

En esta obra confluyen las diversas tradiciones literarias medievales. Incluye numerosos géneros: reflexiones morales, himnos religiosos, fábulas, canciones… que se intercalan con los episodios amorosos. Quisiera resaltar el cancionero que se incluye en el Libro de buen amor: hay numerosas cantigas dedicadas a Santa María; pero quisiera detenerme en la importancia que da a la música, la alegría de la primavera, el son de los instrumentos y los cánticos para recibir al Amor, porque amar es cantar.

Día era muy santo de la Pascua Mayor:

el sol salía muy claro e de noble color;

Los homes e las aves e toda noble flor,

todos van recibir cantando al Amor.

Recibenlo las aves, gallos e ruiseñores…

La viuela de arco faz dulces devailadas:

adormiendo a veces, muy alto a las vegadas;

vozes dulzes, saborosas, claras e bien puntadas;

a las gentes alegra, todas las tiene pagadas […]

de juglares van llenas cuestas y eriales […]

(A

rcipreste de Hita,

1963: 90).

Es un precioso himno al amor. En aquellos siglos, cantar y hacer sonar instrumentos llenaba los tiempos de ocio; además de los cánticos religiosos, normalmente se entonaban cantos de amor. Abelardo componía ritmos amorosos, llenaba las plazas de canciones dedicadas a Eloísa (Olañeta, ed., 1997: 97 y 99). Jóvenes de todas las clases sociales cantaban canciones acompañados de instrumentos al pie de las ventanas de las muchachas.

Un testimonio interesante sobre la difusión popular del canto y de la música nos lo ofrece, hacia 1200, el trovador catalán Ramon Vidal de Besalú (traduzco): “Difícilmente encontrarás un lugar tan

escondido ni tan solitario, mientras haya poca o mucha gente, sin que enseguida oigas cantar a uno u otro, o a todos juntos, porque incluso los pastores de la montaña el mayor placer que tienen es cantar" (Riquer y Comas, 1964: 120).

Tenemos numerosos ejemplos de la cotidianidad de la música. Un marinero se encontraba un atardecer de primavera de 1378 en Ciutadella (Menorca), sentado en un banco cerca del portal, tocando el laúd. De pronto, se oyó un tumulto; entró en la casa para dejar el laúd y coger la espada (ACA, proceso 126/24). Los cuentos de Canterbury están plagados de citas que hacen referencia a la música, a los instrumentos musicales, a las baladas, a los cantos de amor, a las danzas, como podemos ver en esta escena: "Precedido por los instrumentos musicales se dirigió al salón del trono, los adoradores de Venus tuvieron entonces ocasión para empezar el baile y gozar de la lánguida mirada de su dama" (Geoffrey Chaucer, 2000: 286).

Textos como los que acabamos de citar hacen del todo verosímil la comitiva de músicos que nos ofrece el texto del Arcipreste, en el capítulo que él tituló "De cómo clérigos e legos, e frailes e monjas, e dueñas e juglares salieron a recibir a don Amor" (Arcipreste de Hita, 1963: 90). Salen en la comitiva los atambores, la guitarra morisca, el laúd, la guitarra latina, el rabel, el salterio, distintos tipos de vihuelas y de caños, el arpa, la flauta, el tamborete, la pandereta, las castañuelas, el órgano, las trompas y añafiles, que acompañan los cantos de los juglares. Cantan al amor, normalmente se canta al amor.

Intentaremos entresacar las historias de amor que se jalonan en el libro en forma de una supuesta autobiografía de los amores del autor, que generalmente cuenta en primera persona. Especialmente nos detendremos en las mujeres que describe, siempre atendiendo solo a su físico, "donosa, fermosa e lozana"; cuando se refiere a cualidades interiores, las califica siempre de forma negativa: son perezosas, interesadas (Segura, 2010: 689). Vamos a descubrir algunas de las semblanzas femeninas de la obra del Arcipreste de Hita, que nos ofrece una visión de mujeres de distintas condiciones a las que quiere conquistar, teniendo en cuenta que es siempre una visión masculina, satírica y misógina. Nos acercaremos a doña

Endrina, a la vieja Trotaconventos, a las serranas y a las dueñas chicas.

Doña Endrina es una joven viuda, vecina suya; él la ve por la calle: "Quan fermosa viene doña Endrina por la plaza, que talle, que donaire, que alto cuello de garza, que cabellos, que boquilla, que color, que buena andanza, con saetas de amor fiere a cuanto sus ojos alza" (Arcipreste de Hita, 1963: 41).

El Arcipreste, que se esconde tras el nombre de don Melón de la Huerta, no quería hablar delante de todos; esperó que la gente no les oyese y le declaró su amor. Ella teme ser engañada y no le acepta: "Bien así engañan muchos a otras muchas endrinas, el hombre tan engañoso así engaña a sus vecinas […]" (ibidem: 42). Paso a paso doña Endrina entra en el portal, lozana, orgullosa, tranquila y sosegada. Interesantes calificativos con los que alaba a esta mujer. Insiste que hable con él, ya que hablando se conocen los hombres y las mujeres; ella considera que no hay ningún mal en hablar, pero no va a estar sola con él solo: una mujer adquiere así mala fama.

El Arcipreste reflexiona sobre el amor: si no la sigue, el amor se perderá, si ve que la olvido, ella amará a otro; el amor con su uso crece, desusado menguará. Para acercarse de nuevo a ella busca a una intermediaria, una vieja astuta, maestra y de mucho saber, una vieja buhonera de estas que venden joyas, que anda de casa en casa vendiendo a las mujeres, a la que llama Trotaconventos (ibidem: 45-46).

Le pide ayuda diciéndole que ama a una dueña y "ella, si no me engaña, parece que me ama a mí". La vieja no estaría tan convenida de que Endrina le amase a él, ya que se brinda a ir a verla y le hará encantamientos y filtros mágicos para que le ame; de manera que visita a doña Endrina y le habla bien del pretendiente: Endrina le rehúsa. Trotaconventos le cuenta a don Melón que ve que ella le ama, que tiene de él deseo, y le da las señales de cómo se comporta una mujer enamorada: cuando le habla de él le muda la color, le tiemblan un poco los labios, le salta el corazón y le aprieta los dedos (ibidem: 57). Finalmente, por la intermediación de Trotaconventos, se casan: "Doña Endrina e don Melón en uno casados son, alégrense las compañas en las bodas con razón"

(ibidem: 65).

¿Se refiere a unas “bodas sordas”? Seguramente, si identificamos a Juan Ruiz con don Melón, quien era clérigo y no podía casarse, a lo largo de la obra el protagonista parece que solo se interesa por una relación sexual esporádica con una mujer, quizá porque a lo máximo que podía aspirar es a tener una barragana, una situación muy extendida entre la clerecía medieval.

La otra figura femenina a destacar es precisamente Urraca, la vieja Trotaconventos, la inevitable medianera en sus amores; en una larga lamentación que hace el Arcipreste cuando ve que Endrina le rechaza, la maldice: “¡Ay, viejas pitofleras, malapresadas seades”; sigue con unos largos lamentos, de evidente belleza literaria pero que revelan una dura crítica contra las mujeres que responde a una profunda misoginia: “¡Ay, corazón quejoso […] Ay, ojos de mis ojos […] Ay, lengua sin ventura […] Mujeres alevosas de corazón traidor, que non habedes miedo, mesura nin pavor de mudar do queredes el vuestro falso amor. Ay, muertas vos vedades de tal rabia e dolor!” (ibidem: 54-55).

De todos modos, cuando muda a su favor la voluntad de doña Endrina, valora la eficacia de la intercesión de Trotaconventos y, cuando la vieja muere, lamenta la pérdida con un magnífico canto fúnebre: “¡Ay, muerte! […] ¡Mataste a mi vieja, matases a mí antes! […] Mi leal vieja, ¿dónde estás? Que me la mataste, muerte”. La llama “leal trotera”, la vieja de amor (ibidem: 97-104).

En las cantigas de serrana, el Arcipreste dejó unos interesantes retratos de mujeres llenas de vitalidad, son las únicas que no se muestran pasivas (ibidem: 66-74). Quiere probar suerte con sus amores en la sierra, y en el puerto le pilló una tormenta de nieve, donde vio a una vaqueriza que le dice: “Yo soy la chata recia que a los hombres ata”; le exigió un pago y le llevó a cuestas, le ahorró pasar los arroyos y las pendientes. La otra serrana valiente es Gadea de Riofrío, que guardaba vacas en el prado; él la saluda: “En buena hora sea de vos, cuerpo tan guisado”, ante el requiebro ella le recibe a palos. Luego se encuentra a otra serrana, que es lerda. A la cuarta serrana le dice que anda por aquella sierra para casarse; ella le interroga sobre sus conocimientos de los trabajos pastoriles, se ofrece a casarse con él si le da unos regalos que le pide, él promete

llevárselos y se va.

Muy interesante es la descripción de otra serrana; es una mujer grande: “sus miembros y su talla non son para callar; ca bien creed que es una gran yegua caballar […] en el apocalipsis san Joan Evangelista non vido tal figura nin de tan mala vista […]”. Bien distinta de la última serrana “fermosa, lozana e bien colorada”. Hacía frío y le pide posada; ella le prepara una comida pastoril: pan de centeno moreno, vino malo, carne salada, queso de cabra. Está dispuesta a casarse con él a cambio de joyas y vestidos. Él promete pagarle a la vuelta, pero ella replica que no da posada a quien no da algo: “no hay mercadero bueno sin dinero”. Son mujeres decididas, a las que, a pesar de su condición humilde, el Arcipreste no pudo tomar.

Finalmente nos habla de las dueñas chicas (ibidem: 105-106). Es una alabanza a las mujeres pequeñas, no solamente de talla sino también “de razón”:

Son frías como la nieve y arden como el fuego.

Son frías por fuera, con el amor ardiente;

en la cama solaz, placer, placenteras, rientes,

en casa cuerdas, donosas, sosegadas, bien facientes […].

En la dueña pequeña yace muy gran amor […].

Siempre quise mujer chica más que grande nin mayor […].

Hay una cierta contradicción en esta descripción de las virtudes que tienen estas mujeres: al principio dice que prefiere a las mujeres pequeñas no solo de talla sino también “de razón”, es decir, de poco entendimiento, lo que nos haría pensar que está tomando una actitud misógina, negativa. Pero luego las describe cuerdas, graciosas, tranquilas, que actúan bien, o sea que actúan con un buen entendimiento. De todos modos, su discurso es enteramente

patriarcal: las mujeres han de tener cualidades en la cama (placenteras, rientes) y en la casa (sosegadas, bien facientes). Definía perfectamente el papel reservado a la mujer: dar placer en la cama y realizar con cordura y eficacia las tareas domésticas.

La lectura del libro del Arcipreste no nos lleva a conocer los sentimientos de las mujeres; habla un hombre y nos da su visión subjetiva. Juan Ruiz se describe como mujeriego, aunque la culpa no la tienen las mujeres: no son ellas las tentadoras, es él que ha nacido bajo el signo de Venus. Pero no valora a la mujer, solo ve su cuerpo: fermosas, lozanas, de buen color, pequeñas… Lo que pretende es tener relaciones sexuales con ellas, normalmente fracasando en el intento; de ningún modo intenta conocerlas, amarlas, valorarlas por sus cualidades y capacidades.

Amor entre mujeres

Fresco de la iglesia de Santa María Novella (Florencia, s. XIV).

Fuente: Fotografía de la autora.

"Na Maria, pretz e fina valors,

e·l joi e·l sen e la fina beutatz,

e l'aculhir e.l pretz e las onors

el gent parlar e l'avinent solaz […]."

Bieiris de Romans (s. XIII)

Durante la Edad Media, la homosexualidad fue condenada por la Iglesia y también por las leyes civiles. Las primeras normativas religiosas contra la sodomía las encontramos en el Concilio de Letrán de 1179, que propone pena de excomunión. Si la relación se hacía manifiesta, merecía una penitencia pública. De todos modos, se han documentado relaciones homosexuales en los monasterios tanto masculinos como femeninos: relaciones de contenido no solo sexual sino además con una gran carga espiritual. Habla de ellas el inglés Elredo, abad cisterciense de Rievaulx (1110-1167) en su obra De spirituali amicitia: para él el amor carnal y el amor espiritual son inseparables; está hablando de la "amistad" entre hombres. Documentamos uniones entre hombres y prácticas homosexuales, toleradas durante la Alta Edad Media y cada vez más perseguidas y penadas: quedan ejemplos de documentos legales de unión entre hombres laicos, por ejemplo, en el Cartulario de Celanova (Galicia) y en el de Sahagún (León) (Rivera, 2006: 187).

Por lo que respecta a las mujeres, ya San Agustín, en el siglo V, advertía a las religiosas sobre lo pecaminosas que eran esas relaciones:

El amor que os profesáis unas a otras no debería ser carnal, sino espiritual, porque estas cosas que practican mujeres indecentes incluso con otras mujeres, a modo de bufonería y de juegos vergonzosos, no deberían hacerlo ni siquiera las mujeres casadas o las jóvenes que están a punto de casarse y mucho menos las viudas o las castas vírgenes dedicadas por un voto sagrado a ser doncellas de Cristo (Rivera, 2006: 191).

En las Siete Partidas del rey de Castilla Alfonso X el Sabio se castiga a los sodomitas; de todos modos, parece que la ley se refiere solo a

hombres: “Séptima Partida: De los que facen pecado de luxuria contra natura”. Define el delito de sodomía como “el pecado en que caen los omes yaziendo unos con otros contra natura, e costumbre natural”. Y continúa: “E débanse guardar todo ome deste yerro, porque nacen del muchos males”, dando a entender que daba origen a muchas y desastrosas calamidades sobre la tierra, tales como el hambre y la pestilencia (Partidas, VII, XXI, 72).

La persecución a la homosexualidad se incrementó en todas partes a principios del siglo XIV, incluso el rey de Inglaterra Eduardo II fue ejecutado por sodomita. Fue especialmente perseguida la relación entre hombres, parece más permitida la relación entre mujeres. Esto se explica por la teoría según la cual el hombre era superior a la mujer; por lo tanto, el delito de las relaciones entre hombres era castigado con más severidad. Más toleradas eran las relaciones entre mujeres: no se consideraba pecado grave ni delito que las muchachas menores de 25 años tuvieran relaciones entre ellas.

De todos modos, el Libro de confesores de Alonso Fernández de Madrigal (1410-1455), que fue obispo de Ávila, no hace distinciones entre géneros: “La relación peor que todas las otras y que es muy abominable, conviene a saber, varón con varón o muger con muger, en cualquier manera que sea”. A este obispo se le atribuye el Tratado de cómo al hombre es necesario amar (Cátedra et al., 2001: 55), donde habla en forma epistolar de las virtudes del amor heterosexual.

Flandrin (1981: 114-115) cita que, en la diócesis francesa de Cambrai, entre los pecados más graves, reservados a ser perdonados por el obispo, está la sodomía de hombres mayores de 20 años. En cambio, los pecados contra natura cometidos por mujeres los pueden perdonar los confesores. Se consideran pecados menores las relaciones homosexuales entre los niños hasta los 14 años y las muchachas hasta los 25. Destacamos la diferencia de criterio a la hora de calificar las relaciones entre las mujeres y hombres jóvenes. La pérdida del semen masculino es negativa para la conservación de la especie. Las relaciones entre mujeres no ponen en peligro ni la procreación ni la cohesión social.

En el derecho civil hispánico, la pragmática de los Reyes Católicos de 1497 aplica a la homosexualidad la pena de muerte en la

hoguera, equiparable a los crímenes de herejía o de lesa majestad; quizá en la pragmática se entiende que también estaban comprendidas las mujeres, pero no se detalla ni queda del todo claro. El texto legal manda que cualquier persona, de cualquier estado, condición, preeminencia y dignidad que cometa el "delito nefando contra natura" sea quemada en las llamas del fuego. ¿Por qué no añade "de cualquier sexo"? Quizá en este sentido pretende precisamente ser ambiguo.

Pocos ejemplos concretos podemos citar del amor entre mujeres, que existió, pero quizá porque era considerado un delito menor, que no revestía la gravedad de la homosexualidad masculina. Hay ejemplos de solidaridad femenina, en los que resulta difícil fijar el límite entre la amistad y el amor. Pero durante el rico siglo XII e inicios del XIII, en un momento de mayor libertad femenina, algunas mujeres letradas escribieron sobre sus amores lésbicos.

En el poema o carta de amor de una religiosa a otra, escrito en la abadía de Tegernsee (Baviera), quedan en el anonimato la autora y la destinataria, de las que solo se escriben las iniciales:

A G. su única rosa. De A. el vínculo de amor precioso…

Todo lo que da placer y delicia sin ti parece un barrizal pisoteado.

Lloro cuando solía sonreír y mi espíritu nunca está alegre.

Cuando recuerdo los besos que me dabas y cómo acariciabas con palabras de gozo mis pequeños pechos, quiero morir porque no puedo verte…

Porque no ha nacido nadie en el mundo tan bella y llena de gracia,

o que tan castamente y con tanta intimidad me ame.

Por esto no dejaré de sufrir hasta que merezca volver a verte…

¡Regresa, dulce amor! No prolongues tu viaje.

Recuerda que no soporto más tu ausencia (Rivera, 2006: 202).

Podríamos destacar cada una de las palabras del texto, la expresión de sentimientos: placer, delicia, gozo, ausencia, tristeza, alegría. La valoración de la amiga: amor precioso, bella, llena de gracia; en otro fragmento podemos leer: “más dulce que leche y miel”. Puede sorprendernos que hable de castidad e intimidad para describir su amor, a la vez que habla de besos y de caricias en los senos. Lo que define su relación es sobre todo la ternura con que expresa su amor.

Placa de latón con la pareja formada por las damas

Agnes Oxenbridge y Elizabeth Etchingham (Inglaterra, s. XV).

Fuente: Wikimedia Commons.

En otro texto, la trovadora occitana Bieiris de Romans escribe un poema de amor dedicado a una dama llamada María, del que hemos copiado unos versos al principio del capítulo, y traducimos y ampliamos aquí:

Señora María, el mérito y la perfecta virtud,

la alegría, el juicio y la fina belleza,

la acogida, el mérito y el honor,

el hablar gentil y los modos graciosos,

el dulce rostro y la graciosa alegría

la dulce mirada y la amorosa expresión

que están en vos y que no tienen igual,

me llevan hacia vos con corazón sincero.

Por lo que os ruego, si os agrada que el amor cortés

y la dicha y la dulce humildad

me puedan servir de ayuda ante vos,

que me deis, bella señora, si os place,

aquello de lo que espero tener alegría y esperanza;

ya que pongo en vos mi corazón y mi afán,

y todo lo que me alegra proviene de vos

y por vuestra causa a menudo suspiro…

Bella señora, que mérito, alegría y hablar gentil

realzan, a vos envío mis estrofas

porque en vos esta la alegría y la felicidad (Martinengo, 1997: 109).

En este bello texto de amor, la trovadora Bieiris describe los méritos y virtudes de su amada María: la alegría, el juicio, la belleza, la acogida, el modo de hablar, el dulce rostro, la dulce mirada, la amorosa expresión… En ella está la alegría y la felicidad, por ella suspira. De nuevo las palabras de esta trovadora manifiestan la ternura y también la alegría y la felicidad de su amor por otra mujer.

La primera ley civil condenando el lesbianismo se dictó en París a finales del siglo XIII. En España no encontramos ejemplos concretos de persecución civil por este "delito" hasta 1500. Valga como ejemplo el proceso incoado por el alcalde y el procurador fiscal de San Sebastián contra Catalina Belunza y Maricho de Oyarzun, vecinas de esta ciudad, que "usaban en uno como onbre e mujer" (Bazán, 2006: 65). Catalina fue puesta al tormento para que confesase, cosa que no hizo; de todos modos, fue condenada a prisión y confiscados sus bienes. Nada se dice de su amiga. Las autoridades de San Sebastián pretenden aplicar la ya citada ley de 1497; pero Catalina, que era una mujer sola con independencia económica, apeló ante la corte de los Reyes Católicos, en 1503, proclamando su inocencia; los hechos no habían sido probados, ya que el único testigo era una mujer, que en todo caso hubiera cometido el mismo delito que ella. Catalina fue absuelta y el alcalde tuvo que pagar las costas del juicio (Segura, 2006: 127-147).

Capítulo 6

Casarse…

Las novias

Inicial miniada (I) en la Biblia de San Isidoro de León

(Archivo del Museo de la Colegiata de San Isidoro, s. X).

Fuente: Wikimedia Commons.

¡Feliz aquél que, a fuer de esposo, es dueño ya

de la casta Leodegundia, de Dios bendita

y de los hombres santamente amada!

¡Gozaos sus bienhadados familiares!

¡Gozaos otra vez y otra! Y entonad un cántico […]

Un canto que, escalando como una oración las celestes cumbres,

alcance para ella el don de perdurable dicha,

el premio de robustos y fecundos hijos y el consuelo de constantes amistades.

Anónimo, Canto a Leodegundia (s. IX)

Uno de los más bellos cantos compuestos para una novia, el poema matrimonial musicado más antiguo que se conserva en Europa, es el que se cantó, a mediados del siglo IX en Navarra, para festejar la boda de Leodegundia, hija de Ordoño I de Asturias (850-866), con un príncipe de Pamplona:

Brote copioso, raudal de dulces loas, tan dulces como los arpegios de la flauta; batamos palmas celebrando jubilosos a la excelsa hija de Ordoño, Leodegundia; flor preciada de famosa estirpe regia, ornamento de la alcurnia de tu padre, gloria encumbrada de la de tu madre (Cotarelo, 1993: 146-148).

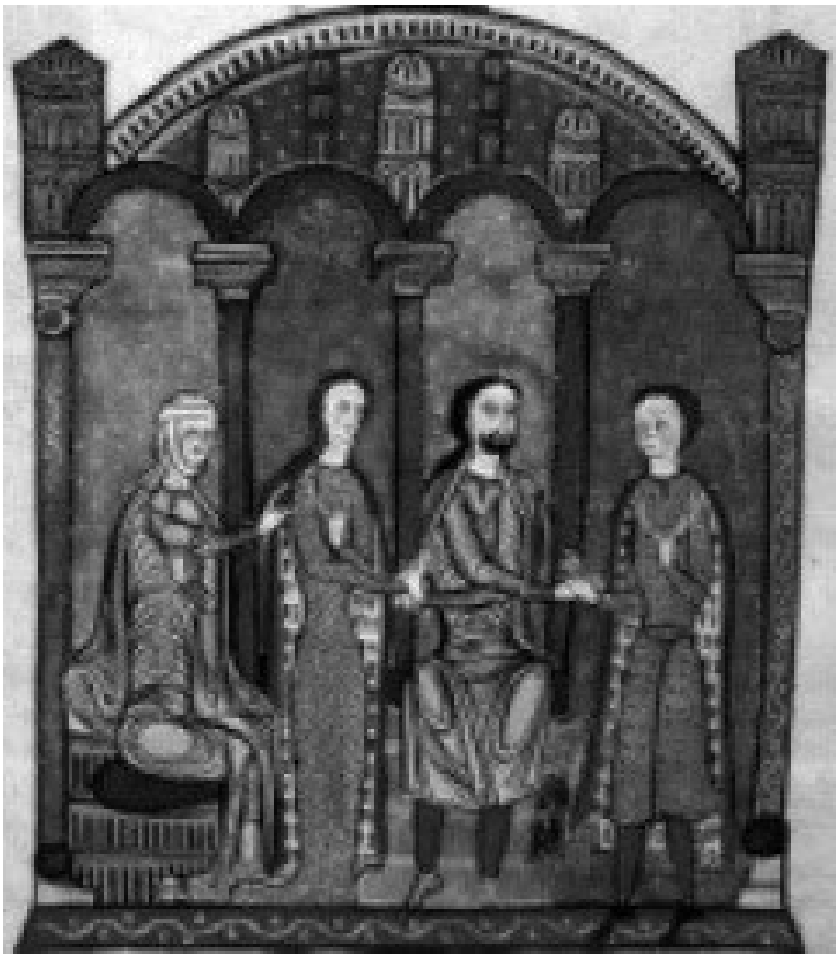
Las letras iniciales de cada estrofa del poema forman un acróstico en el que se lee: “Leodegundia pulchra Ordonii filia”, es decir, “Leodegundia, la bella hija de Ordoño”. A lo largo del cántico jamás aparece el nombre del novio, que quizá sería Sancho Garcés o García Íñiguez, pero no podemos asegurarlo; el nombre de ella se repite, se invita a los presentes a jalear y cantar el nombre de la novia: “Alabemos con hímnicas voces y suaves cantos sus virtudes […]”. ¿Cuáles son las virtudes y méritos que se ensalzan? Según el himno, lo primero, su clara elocuencia, su erudición en letras y en los misterios sagrados. Vemos pues que no se admira a la princesa por su silencio y su ignorancia, sino por el dominio de la palabra, oral y escrita; además destacan su cara, en la que resplandece la modestia, su mano ordenadora, y también su belleza. Luego se invita al pueblo a cantar:

Pamploneses load a Leodegundia, loadla unidos en concertado coro, al compás de las melódicas tibias y las liras resonantes. Load sin cesar, su corazón os ama como si fueseis de antiguo cosa suya. ¡Oh, tu hermosa soberana! Escucha la dulce melodía que al son de los caramillos cantan tus servidores.

Casi dos siglos después del Canto a Leodegundia se mantienen elogios similares a las novias. Otro rey de Pamplona, García de Nájera (1020-1054), firmaba así la carta de arras a su “dulcísima, elegantísima y amantísima” esposa, Estefanía: “Por tu honor y dignidad y por tu belleza y por la gracia conyugal, graciosamente y como arras de la fidelidad” le otorga la dote marital (1992: II, 3).

Las cartas dotales altomedievales nos muestran unas sociedades en las que la mujer tenía una presencia positiva. En distintos lugares de Europa se configuran códigos con leyes basadas en las costumbres germánicas, en las que las mujeres están mejor consideradas que en el derecho romano. Ya el autor latino Tácito (s. I) en su obra La Germania advertía a sus compatriotas sobre el respeto que tenían los pueblos germánicos por sus mujeres: “Creen que hay en ellas

algo divino y profético y no menosprecian sus consejos ni desestiman sus opiniones” (cap. VIII).



Miniatura de una boda en el Liber feudorum maior

(Archivo de la Corona de Aragón, s. XII).

Fuente: Wikimedia Commons.

De manera simbólica, puede verse el valor positivo de la mujer en

el ritual del matrimonio civil; las palabras con las que el marido otorgaba la dote marital se repiten siguiendo viejos formularios, que en tierras hispánicas y en el sur de Francia derivan del derecho visigodo y se repiten hasta el siglo XII. Aparecen citas del Génesis, pero el núcleo central del documento siempre hace referencia al honor y la belleza de la mujer, y a la dote que aporta el marido.

Así queda escrito en la carta de arras del primer rey de Aragón, Ramiro, al casarse con Gisberga de Bigorra (1015-1049), incluida en el Cartulario de San Juan de la Peña (1038): le otorgaba dote y arras "propter honorem et amorem pulcritudinem suam" (Ubieto, 1962: 70). Las palabras honor, amor, belleza, son realmente sugerentes en estos textos nupciales.

Podemos asegurar que el valor que se daba a estas jóvenes esposas no quedaba reservado a las de estirpe regia, sino que todas las novias recibían la dote marital, que consistía legalmente, por lo menos, en la décima parte de los bienes del marido, y las arras que les "aseguraban la felicidad"; es decir, les aseguraban que serían tratadas con dignidad, como debía tratarse a una esposa legítima: no serían menospreciadas, maltratadas ni abandonadas. En todos los instrumentos dotales altomedievales, tanto de nobles como de campesinas, se repiten formularios y rituales que serían un símbolo de la mentalidad sobre el valor positivo de las esposas:

El Creador de todo, Dios, no quiso que el hombre viviese solo, de manera que de los huesos del primer hombre formó a la mujer, mostró que los dos eran uno, y que no pensase que era distinta a él, sino que había sido hecha de él mismo. Por esto me place y me conviene amantísima esposa mía, pedirte que te unas a mí en matrimonio. En presencia de numerosos hombres honorables, por la voluntad de Dios y de nuestros padres y amigos, nos intercambiamos los anillos que representan las arras de nuestra unión […] Por el amor que te tengo, y para que tu belleza sea ornada y por los hijos que tendremos, te hago donación de la décima parte de cuanto poseo y podré adquirir, tal como está prescrito en la ley de los godos.

Podemos leer estas palabras, por ejemplo, en un documento de la catedral de Vic del año 998, y con idéntica fórmula, cambiando solo los nombres de los contrayentes, en un bello pergamino conservado en el Archivo de la Corona de Aragón (ACA) del año 1111. En multitud de documentos de aplicación del derecho encontramos citada la décima o dote marital otorgada a esposas de todos los grupos sociales.

Ya sabemos que, a pesar de que se hable de amor, ciertamente el matrimonio era un contrato económico entre dos familias, a la vez que un contrato sexual que ataba de forma vitalicia a una mujer con un hombre; el patrimonio, el linaje, la estabilidad social no tienen nada que ver con los sentimientos y no podían ponerse en peligro en nombre del amor (Duby, 1993: 45), y esto pasaba en todas las clases sociales; pero las bellas palabas de los contratos matrimoniales nos hablan de la igualdad entre el hombre y la mujer y del respeto hacia ella.

Más sorprendente es el texto del compromiso del conde Artal I de Pallars (c. 1010-1081), que desposaba a Lucía de la Marca en 1058: además de ofrecerle la décima marital, el conde se comprometía expresamente a tratar bien a su mujer:

Artal, conde, mientras viva, tendré a Lucía como un hombre ha de tener a la mujer que ha tomado legalmente, no la abandonaré mientras ella viva, bajo ningún pretexto, excepto si contrae la lepra. No la molestaré, ni la calumniaré, hasta el punto que ella haya de dejarme (Vinyoles, 2005: 31).

Como garantía de cumplimiento, es decir, como arras, le ofrece una serie de castillos. Debemos advertir que el conde era un hombre violento, cuyas acciones le valieron la excomunión, de modo que los parientes de la novia quisieron pactar su seguridad. Podemos ver que, en plenas violencias feudales, el conde certifica que su mujer será bien tratada, no solamente queda garantizada su integridad física sino también moral, no la maltratará ni tan siquiera de palabra; si lo hiciese, ella podrá abandonarle quedándose para sí el

dominio y las rentas de los castillos que figuran como arras.

Podemos preguntarnos si solo son palabras rituales; pero creemos que detrás de los textos simbólicos hay una realidad, o un reflejo de una mentalidad colectiva. Por lo menos teóricamente aquellas sociedades altomedievales daban a la mujer un papel primordial en el matrimonio; la ternura de las palabras con las que se sellaba la unión entre un hombre y una mujer no pueden compararse con las que se recitan en las bodas de épocas posteriores: ni la Epístola de San Pablo, que se leía en las bodas eclesiásticas, ni el actual código, que se lee en las bodas civiles, hablan de la belleza de la novia, de la igualdad entre ambos, ni del amor con la que el esposo la toma; el marido la dotaba porque sería la madre de sus hijos y sabía que encontraría en ella una colaboradora.

Estos matrimonios también eran pactados, se necesitaba el permiso paterno y la ceremonia pública para que fuesen legítimos, pero, por lo menos a nivel simbólico, se valoraba a la mujer. El hombre, para demostrar que realmente le llegaba una ayuda, aportaba una dote que garantizaba una compensación para la mujer en caso de viudedad o de abandono.

***

En los siglos posteriores se da una evolución negativa; durante el siglo XIII se producen cambios importantes en las costumbres, la mentalidad y el derecho que irán en detrimento del valor de la mujer: el renacimiento de la filosofía aristotélica y del derecho romano serán importantes para poner las bases a este demérito del papel femenino, dentro y fuera del matrimonio. También la voz de la Iglesia, la literatura misógina o el renacimiento urbano actuaron negativamente: cambian la mentalidad, las costumbres, la legislación y el ritual del matrimonio. La mujer deja oficialmente de ser la compañera, colaboradora y ayuda del hombre para ser su servidora.

Los cambios quedan plasmados en las leyes: al casarse, cada vez es mayor la aportación económica de la novia, o de su familia, y a finales de la Edad Media, sin dote una mujer no puede casarse legalmente. La dote femenina sirve, según la ley, para sostener las cargas del matrimonio. Es decir, que mientras entre los siglos IX y

XII la esposa era legalmente valorada como una ayuda, a partir del siglo XIV representaba una carga. A su vez, la Iglesia medieval iba imponiendo su idea sobre el matrimonio, que debía ser monógamo, exógamo, indisoluble, hecho con consentimiento de los novios y lentamente sacralizado.

La novia dependía de la dote que le ofrecía su familia, por lo que era prácticamente imposible casarse sin el permiso del padre o tutor. Entonces, para sellar el matrimonio, se acostumbraban a realizar cuatro pasos: en primer lugar, se firmaban ante notario las capitulaciones matrimoniales, que eran de hecho un pacto económico entre las dos familias, en el que se establecía la dote que aportaba la novia y el régimen económico que regiría la nueva familia. En segundo lugar, se celebraba el matrimonio civil, o matrimonio por palabras de presente, siguiendo un ritual establecido, que la Iglesia daba por válido e indisoluble, siempre que el consentimiento de los futuros esposos fuese expreso. Poco después se realizaba el matrimonio en faz de iglesia, con la bendición de la novia. Finalmente, para ser válido, el matrimonio debía ser consumado. Además, para festejar el acontecimiento se celebraban fiestas, banquetes y bailes.

A finales del siglo XIV, el escritor inglés Geoffrey Chaucer, en uno de Los cuentos de Canterbury, el del mercader, habla sobre el matrimonio e incluye la descripción de una boda:

A fuerza de astutas negociaciones concertaron la boda de la muchacha con Enero […] creo que sería perder el tiempo hablar de las escrituras y demás documentos que se redactaron para asegurar la dote de la futura esposa, como asimismo detallaron su magnífico ajuar. Llegó el día tan esperado y los dos se dirigieron a la parroquia. Salió uno de los vicarios, estola en ristre […] hizo las preces de ritual y les dio la bendición. Después de la sagrada ceremonia los esposos se reunieron con sus invitados […] Cada plato que se sirvió fue antes anunciado por un grupo de trovadores […] Baco no dejaba de llenar de vino las copas de los invitados […] Empezó el baile, continuaron las bebidas, y al cabo de un rato recorrieron la casa esparciendo perfumes […] El novio en compañía de su esposa, se fue a la cama, que previamente había bendecido el

párroco (Geoffrey Chaucer, 2000: 268-269).

El novio, un hombre entrado en años, ha escogido esposa, una novia joven; él está muy contento con la boda: “cuando la vejez se une a la juventud, la alegría y el jolgorio no conocen límites”. Nos preguntamos si la alegría era de todos, ¿de la novia también? La novia participa de la ceremonia, del banquete, de los bailes, pero el autor no nos habla de la alegría ni de la felicidad de la muchacha; de hecho, poco después se enamorará de un hombre joven.

Durante los últimos siglos medievales, especialmente tras la llamada Peste Negra de 1348, encontramos bodas con novias muy jóvenes. Legalmente las niñas podían casarse a partir de los 12 años; encontramos novias de esta edad, normalmente tenían entre 14 y 16 años, y solo las más pobres se casan a los 18 o 20 años, ya que debían tener el tiempo suficiente para conseguir la dote trabajando como sirvientas. También algunas princesas a veces se casaban a esta edad, esperando que los padres encontrasen el partido o el pacto adecuado.

Finalmente, vamos a hablar de una boda ilegal, celebrada en el año 1377. La novia solo tenía 9 años y era pariente en cuarto grado del novio, un joven doncel que apenas pasaría de la adolescencia. Él descendía de una familia de la vieja nobleza catalana, los Argençola, pero estaban arruinados; ella pertenecía a la pequeña nobleza y quedó huérfana con una buena dote. El suegro y un tío de la niña apañaron el matrimonio. Según ellos, todo se hizo “legalmente”: se firmaron ante notario los capítulos matrimoniales en los que constaba que ella aportaba una dote de 3.000 florines, se selló el matrimonio por palabras de presente y, después, en la capilla del castillo de Argençola, se procedió a la misa de velaciones y a la bendición de la novia. La madre del novio personalmente les preparó en el castillo la cama donde pasarían la noche de bodas.

Al cabo de dos meses, el tutor de la pequeña, que no había sido informado de la boda, denunció los hechos ante la corte real y se inició un proceso judicial. Se interrogó a muchos testigos sobre el grado de parentesco de los novios y sobre la edad de la novia; en las declaraciones aparecen descritos los trámites, las ceremonias, la

fiesta y los bailes que se celebraron. Queda claro el cuarto grado de parentesco (los bisabuelos eran hermanos) y también queda demostrado que la novia no había cumplido los 10 años. Preguntado el sacerdote que ofició la ceremonia si no se había percatado que la novia era una niña, contestó que él no acostumbraba a mirar a las mujeres y, por lo tanto, no se había fijado en este detalle. El proceso se alargó durante dos años: se pidió el permiso papal para la boda entre parientes, las madrinas comprobaron que la niña era virgen, los jueces declararon culpables a los que habían propiciado aquella unión… pero la niña cumplió los 12 años, entonces ya tenía la edad legal para yacer con su esposo; allí no había pasado nada que los dos años de espera no pudiesen paliar (Vinyoles, 2011: 358-362).

Las hijas del Cid

"Todos eran idos, ellos cuatro solos son,
tanto mal cometieron infantes de Carrión:
'Bien lo crededes doña Elvira e doña Sol,
aquí seredes escarnidas en estos fieros montes.
Hoy nos partiremos, e dejadas seredes de nos;
non habredes parte en tierras de Carrión' [...].
Allí les tuellen los mantos e los pellizones,
páranlas en cuerpos y en camisas y en calzones."

Anónimo, Cantar de mio Cid (c. 1200)

A continuación vamos a analizar la llamada "afrenta de Corpes", que figura en la segunda parte del Cantar de mio Cid. La primera parte se refiere a la vida y hazañas de Rodrigo Díaz de Vivar (1048-1099), el caballero castellano convertido en héroe de leyenda, admirado y cantado. La última parte del poema nos cuenta el trato que dieron a las hijas del Cid los infantes de Carrión. El poeta anónimo nos introduce en el rotundo rechazo a la violencia de género. Podemos percibir que en aquel interesante siglo XII los maltratadores de mujeres, especialmente de sus propias esposas, eran considerados hombres viles, sin honra, despreciables.

En el poema, el rey Alfonso VI de Castilla pide la mano de las hijas del Cid para los infantes de Carrión. El padre consideraba que sus

hijas eran muy jóvenes, no había pensado en casarlas; de todos modos, consiente a la petición real.

“Non habría fijas de casar”, repuso el Campeador,

“ca non han gran edad, e de días pequeñas son […]

Habedlas en vuestra mano a doña Elvira y doña Sol,

Dadlas a quien quisiéredes vos”.

El poeta nos pone en antecedente: las novias son casi unas niñas, y ni ellas ni su madre han intervenido en la decisión, ha sido un asunto de hombres; si bien el caballero se afana en decirles que no ha sido él sino el rey quien les ha dado marido, evidentemente con su consentimiento. De todos modos, si la boda resulta un error será responsabilidad del monarca, no del héroe, y menos aún de las niñas: será el rey quien deba reparar el entuerto.

Seguidamente el poema narra los actos violentos, cometidos con premeditación y ensañamiento contra las esposas, maltratadas y abandonadas en el bosque por sus maridos. Se produce el escarnio: las despojan de sus vestidos, quedan en camisa (es decir, en ropa interior), igual que las delincuentes puestas en la picota. Después vendrá la violencia física:

Espuelas tienen calzadas los malos traidores,

en mano prenden los cinchos fuertes y duradores.

Cuando esto vieron las dueñas, hablaba doña Sol:

“Por Dios vos rogamos, don Diego y don Fernando, vos

dos espadas tenedes fuertes y tajadores […]

Cortadnos las cabezas, mártires seremos nos” […].

Ellas preferirían la muerte, y así se lo piden a sus maridos; pero las quejas no sirvieron para nada: las flagelan con sus cintos, les hieren a patadas con las espuelas puestas, de manera que les rompen carnes y camisas.

Con las cinchas corredizas majanlas tan sin sabor;

Con las espuelas agudas, dan ellas en mal sabor;

rompen las camisas e las carnes a ellas, ambas a dos;

limpia salía la sangre sobre los ciclatones.

Ya lo sienten ellas en los sus corazones.

Las jóvenes pierden el conocimiento y, medio desnudas y ensangrentadas, las dejan por muertas en el robledo de Corpes; los hombres huyen llevándose los mantos de armiño de sus esposas: “por muertas las dejaron, sabed, que non por vivas”. La escena pretende mostrar el horror de la violencia machista, la repugnancia por tales hechos: las muchachas quedan heridas, semidesnudas y abandonadas en el bosque, que simboliza el miedo y la soledad en la cultura medieval. Allí se está desorientado, a merced de las aves de rapiña, de las fieras y de los forajidos; quedan desamparadas y deshonradas: “majadas e desnudas a gran deshonor”.

Tras ser liberadas por los fieles del Cid, este reclama las espadas que había regalado a sus yernos y el ajuar que habían aportado sus hijas. Pero ante esta afrenta no basta con la devolución de los regalos: el deshonor entre hombres se paga con un desafío en toda regla. Los hombres solucionan la afrenta hecha a las mujeres luchando entre ellos, vengaban el deshonor con las armas. Entonces el conde de Carrión defiende a los maltratadores apoyándose en la condición social de las esposas, hijas de un simple caballero,

mientras sus hijos pertenecen a la más alta alcurnia del reino. Justifica la violencia porque los infantes habían casado con mujeres de clase inferior, indignas de su estirpe:

“Los de Carrión son de natura tan alta

non las debían querer sus fijas por barraganas

¿Quién se las diera por parejas o por veladas?

Derecho hicieron porque las han dejadas […].

De natura somos de condes de Carrión

Debíamos casar con fijas de reyes o de emperadores

porque las dejamos derecho hicimos a nos

más nos preciamos, sabed, que menos no”.

El juglar, que cantaba la historia del héroe castellano por los castillos y las plazas de pueblos y villas, llevaba un mensaje claro contra la violencia machista. El poema pretende moralizar, educar a los oyentes que van a encontrar el hecho reprobable, a los infantes cobardes, traidores y despreciables; ya que habían maltratado a las hijas del héroe, a las que habían tomado legalmente por esposas y que además eran casi unas niñas.

Las violencias feudales crecen, pero en tiempos del Cid, la violencia contra las esposas, aunque quisiese justificarse por motivos como la diferencia social, era injustificable. La justicia actúa, y los maridos fueron juzgados y condenados. Ellas no estaban presentes. Porque no nos engañemos, era un negocio de hombres. La boda la prepararon los hombres, la justicia la hicieron los hombres, ante los tribunales o con la espada en la mano; la violencia también la cometieron los hombres, ellas aparecen solo como víctimas. Los de Carrión maltrataron y abandonaron a sus esposas como acto de venganza contra su padre. Hay que recordar que en los tiempos

medievales las hijas eran casadas con el enemigo para firmar la paz. La propia mujer del Cid, doña Jimena, se casó con el asesino de su padre y, como tantas otras mujeres de la nobleza, logró establecer la paz entre sus familias a través del matrimonio, que ella misma propuso (Lacarra, 2008: 18).

Vemos que el conde pretende justificar la violencia contra las mujeres de una clase social inferior. ¿Habría excusa entonces para maltratarlas? Parece que sí, especialmente si eran de condición servil. Nos preguntamos si podría maltratarse impunemente a una mujer que no fuese la esposa legítima. Posiblemente quedaban más impunes estas violencias. El honor de los hombres residía a menudo en el proceder de las mujeres, y también en el trato que ellas recibían. ¿Qué pasaba, pues, con las mujeres que no tenían hombres que les defendiesen de las afrentas y malos tratos? ¿Qué pasa con las mujeres del pueblo, con la justicia en manos de los señores?

Las mujeres de las clases populares quedaban a merced de los señores, más aún que los hombres siervos de la gleba, ya que el cuerpo de estas mujeres quedaba también, ilegalmente, a merced de los hombres poderosos. Si bien jamás existió el llamado “derecho de pernada”, que no está contemplado como tal en ningún código, lo cierto es que con frecuencia los hombres con poder han violado a las mujeres que estaban bajo su dominio, y no solamente en los tiempos feudales.

La historia nos muestra que las hijas del Cid se casaron luego con hombres de la más alta nobleza, que las aceptaron como esposas: el conde de Barcelona y el infante de Navarra. Para que fuese posible el episodio de la leyenda debían haber sido previamente anuladas las bodas con los infantes de Carrión.

Matrimonios forzosos, matrimonios secretos

Mural del hospital de Santa Maria della Scala (Siena, s. XIV).

Fuente: Wikimedia Commons.

“Mandamos que el que contrajese matrimonio que la Iglesia tuviese por clandestino con alguna mujer, por este hecho, él y los que en

ello interviniesen y los que de tal matrimonio fuesen testigos, incurran en perdimiento de todos sus bienes […] y que esta sea justa causa para que el padre y la madre puedan desheredar, si quisieren, a sus hijos o hijas que tal matrimonio contrajesen."

Leyes de Toro (1505)

A pesar de que legalmente "solo el consentimiento, con voluntad de casarse, hace matrimonio entre el varón y la mujer" (Partidas, IV, II, 5), durante la Baja Edad Media las mujeres tenían libertad restringida a la hora de escoger esposo. No podían elegir estado ni marido, las leyes prohibían casarse sin el permiso paterno: "Filia emparentada, padre e madre la casen", podemos leer en el Fuero Viejo de Alcalá de Henares (Sánchez, ed., 1919: cap. 89). Una pragmática del rey Jaime I de Aragón (1208-1276) prohibía casarse sin permiso paterno, tanto a los hijos como a las hijas, hasta cumplidos los 25 años (Brocà, 1918: 318). Esta ley podría parecer igualitaria, pero no lo era, ya que a la mujer a esa edad generalmente se le había pasado la oportunidad de casarse; en cambio, no al hombre: los mercaderes y otros profesionales raramente se casaban antes de bien avanzada la veintena.

A finales de la Edad Media, otro problema legal que impedía a la mujer elegir marido era la dote femenina obligatoria. La temprana edad de la novia y la falta de recursos económicos propios hacían imposible un matrimonio legítimo sin la aportación dotal de los padres, tutores o parientes; eran ellos los que pagaban la dote, por lo tanto, ellos elegían el marido. Por otro lado, la educación preparaba a las niñas para ser sumisas y obedecer a los padres en todo. Las costumbres, muy arraigadas, no aceptaban que la muchacha se buscase marido. Así, Francesc Eiximenis decía que la doncella que se procura marido no es doncella sino "bacallarot desvergonyit i ab poc seny" (Francesc Eiximenis, 1986: 563).

La mayoría de jóvenes estaban destinadas a un matrimonio sin amor, o al convento sin vocación. Se documentan muy pocas mujeres solteras; la sociedad aceptaba mal a la mujer sola. Ciertamente, encontramos mujeres amancebadas, a veces mediante un contrato notarial que se extinguía cuando el hombre se casaba

legalmente; esto ocurría sobre todo con mujeres que, sin poder aportar una dote adecuada, convivían con un hombre de una posición social o económica superior. El contrato de amancebamiento protegía al hombre, ya que podía demostrar que no había dado palabra de matrimonio a aquella mujer con la que solo convivía temporalmente, y por lo tanto no había impedimento para que se casase legalmente con una mujer de su propia condición social y con una buena dote.

¿Qué posibilidades tenían las mujeres de escapar de un matrimonio impuesto? Anticiparse a los designios de la familia buscando a un hombre adecuado y convencer a los padres: ardua tarea para muchachas tan jóvenes. Era una posibilidad remota, ya que la familia acostumbraba a pensar en un pretendiente desde que eran niñas. Pero algunas lo intentaban.

Un ejemplo del deseo que tiene la niña de intervenir en la elección de marido lo encontramos en una carta privada, escrita desde Monzón a finales del siglo XIV, por una adolescente de la pequeña nobleza. La carta va destinada a su hermana mayor, recién casada (traduzco): “Quisiera, si a Dios place, que ya que Dios os ha dado marido, que me lo diese a mí, por lo que os ruego que me ayudéis rogando a Dios, ya que de hoy en adelante podré bien servirle” (Vinyoles, 1996: carta 45).

Creo que con estas palabras se refiere a que ha llegado a la pubertad. Sigue pidiendo a su hermana que le mande velos y vestidos para que pueda ir bien arreglada. Sabía que solo rogando a Dios no le llegaría un marido adecuado, necesitaba poner de su parte, engalanándose. Ya había puesto sus ojos en un hombre que le gustaba, pero se había ido y no sabía dónde estaba: “Querida hermana mía […] os ruego que queráis mirar si por estas tierras hubiera alguno adecuado para mí”. No esperaba enamorarse, solo quería encontrar un marido aceptable. Confiaba en las propuestas que pudiera hacerle su hermana, antes de que la familia la case sin que ella pueda intervenir para nada.

Otra posibilidad que tenía la hija para no casarse con el hombre escogido por sus padres era entrar en un convento. Encontramos requisiciones hechas ante notario, en presencia del padre, en las que la muchacha se niega a casarse con el novio con el que la familia ya

había firmado capítulos matrimoniales, alegando que quería ser monja. Incluimos un fragmento de la versión de una requisición del año 1391. Dice el padre: “Hija mía. Te requiero de parte de Dios, ya que debes obedecerme en todos mis mandatos, tú debes contraer el citado matrimonio, en caso contrario sepas que me disgustarás mucho”. La hija responde: “Mi señor, ya os he dicho otras veces antes de ahora que quiero tener virginidad y castidad por la promesa que he hecho. Por lo que os pido que de aquí en adelante no os pongáis conmigo, que este matrimonio no lo haré” (Vinyoles y Varela, 1988: 889-906).

No sabemos si estos documentos responden a una sincera vocación o buscan una posibilidad de huir de un hombre no deseado. Hubiese o no vocación religiosa, no siempre era posible romper el compromiso para ingresar en un convento, ya que también en este caso la novicia debía aportar una dote; si la familia se negaba, sería imposible hacerlo. Más adelante veremos un ejemplo.

Muchas mujeres aceptaban el destino impuesto, pero algunas se enfrentaban a la autoridad paterna, a las leyes y a las costumbres, y proclamaban la libertad de elegir marido; para ello celebraban un matrimonio clandestino, es decir, un matrimonio secreto, sin permiso de la familia, realizado por amor. Sería un hecho más normal de lo que pueda parecernos, tenemos muchísimos ejemplos, y con el tiempo la prohibición de estas bodas se va implantando en todas las leyes civiles, con penas cada vez más severas.

El ritual consistía en recitar las palabras de presente ante testigos y, normalmente, se llevaba a cabo acto seguido la consumación del matrimonio. Era un acto ilegal según el derecho civil; aunque, como hemos podido comprobar anteriormente, la Iglesia daba estos matrimonios por válidos e indisolubles, ya que sostenía que solo el consentimiento de los contrayentes hacía posible el matrimonio, no el de los padres; pero en los códigos europeos, en las costumbres y fueros de distintos territorios, figuran penas de pérdida de bienes y de exilio para la mujer que se casase sin el permiso paterno y para el hombre que se desposase en secreto con ella.

Veamos algunas de estas leyes: el rey Jaime I de Aragón, a mediados del siglo XIII, a petición de los ciudadanos de Barcelona, prohibía los matrimonios clandestinos. Esa ley pasó a ser general y

se incluyó en las Constituciones de Cataluña (V, 2):

Como muchos temerarios de Barcelona y de otros lugares de nuestra tierra, han tomado doncella e hijas de prohombres, y engañándolas se juntan a ellas en matrimonio. Queriendo poner remedio a este engaño, instituimos que, para siempre, de aquí en adelante, cualquier hija que sin consentimiento expreso de su padre o madre o tutores […] tomará marido, o sin matrimonio consentirá en ser raptada o huirá sin voluntad de ellos, que pierda los bienes paternos y maternos. Y aquel que tal doncella o hija tomara por la fuerza, o se casara (clandestinamente), o con ella huyese sea castigado con pena de exilio perpetuo.

Las costumbres o "establiments" de Gandía, por ejemplo, son muy duras al respecto:

Que nadie ose o presuma de hacer, tratar, firmar o esposar por palabras de presente con alguna doncella, o mujer que vaya con la apariencia de doncella, sin licencia ni expreso consentimiento del padre de ella […] bajo pena de muerte corporal de ambos, ambos serán colgados (García, 1987: 117).

También los Fueros de Aragón preveían aplicar la pena de muerte en algunos casos de matrimonios clandestinos (García Herrero, 2012: 245). Para todo el territorio de Castilla, la reina Juana I aprobó, en 1505, las llamadas Leyes de Toro, prohibiendo los matrimonios que la Iglesia tuviese por clandestinos, con penas de exilio, pérdida de herencia e incluso pena de muerte si volviesen a sus reinos.

***

Las costumbres locales van recogiendo estas prohibiciones, que quedarán compiladas en las constituciones y leyes generales. A

finales de la Edad Media esto ocurrirá en toda Europa, con aplicación a todas las clases sociales. Veremos dos ejemplos.

En primer lugar, hablaremos de un hecho acaecido en Inglaterra en el seno de una familia de la aristocracia. Margery, hija de John Paston, se casó clandestinamente en 1469, cuando tenía unos 20 años, con un hombre de condición inferior, hijo de un mercader. Era un letrado, un hombre inteligente, culto y sensible, que estaba al servicio de la familia Paston, llamado Richard Calle. Cuando la familia se enteró, los separó y acudió al obispo para que anulase aquella unión que consideraban ilegal.

Margery fue encerrada. Richard le escribió una preciosa carta de amor que no sabemos si realmente llegó a su destinataria o fue interceptada: nosotros podemos leerla hoy entre la correspondencia familiar a pesar de que en la posdata le pedía que no la dejase leer a nadie y que la quemase:

A mi querida dama, ama y fiel esposa ante Dios: os saludo con el corazón lleno de angustia, como quien no puede ser feliz hasta que las cosas cambien para nosotros, ya que la vida que llevamos ahora no es agradable ni a los ojos de Dios ni a los ojos del mundo, a causa de los lazos matrimoniales con los cuales nosotros nos hemos unido y del amor que ha existido y existirá siempre entre nosotros, estoy seguro… ¡Ay! Mi amada dama, aquellos que nos separan no se dan cuenta de lo que hacen. Que sean malditos cuatro veces cada año los que prohíben casarse a los que se aman… ¡Ay! Por qué hacen esto. Supongo que piensan que no estamos legalmente casados. Si es así yo estoy muy sorprendido ya que esta no es la opinión común… (Virgoe, 1989: 183).

La opinión común era que el matrimonio debía ser por amor, aunque no respondía a la realidad de la inmensa mayoría de matrimonios. También era la opinión de la Iglesia, el obispo de Norwich; a instancia de los Paston, interrogó a Richard y a Margery y comprobó que ambos habían consentido en la boda secreta, habían pronunciado las palabras rituales, ambos se amaban y no

querían separarse. Por lo tanto, su matrimonio secreto era válido e indisoluble. La familia lo aceptó mal: la madre viuda, los hermanos y demás parientes repudiaron a Margery. Su hermano habla de ella como “nuestra miserable hermana” y afirma que no va a consentir que se convierta en una vendedora de velas y de mostaza (Virgoe, 1989: 180). Richard y Margery siguieron juntos; ella jamás volvió a ver a su madre, si bien es cierto que en su testamento la señora Paston dejaba un legado para sus nietos, los hijos de Richard Calle y Margery.

La última historia que proponemos es la de Francina; con ella nos acercamos al otro extremo de la sociedad. La niña había sido abandonada al nacer, en 1491, a las puertas del Hospital de la Santa Creu de Barcelona. A la edad de 10 años fue contratada por el prior del hospital como sirvienta en el castillo de un miembro de la pequeña nobleza, donde debía trabajar durante diez años para recibir al finalizar el contrato una cantidad suficiente para la dote. Allí, en el castillo, servía como escudero del señor un joven gascón; ambos se enamoraron y, cuando se acercaba el final del tiempo establecido, Francina, ya cumplidos los 20, se casó ella misma, es decir, contrajo matrimonio clandestino, sin permiso del prior del hospital ni del amo, con el joven escudero. Enterado el prior, la llamó a “coloquio” y la regañó fuertemente, pero tuvo que aceptar los hechos consumados y les hizo solemnizar la boda en la capilla del propio hospital.

El prior actuó como cualquier padre y no dotó a la muchacha como acostumbraba a hacer la institución con las demás hijas del hospital. Francina recibió solo un pequeño salario otorgado por el amo por los diez años de servicio, y fue exiliada, como cualquier vecina que casase clandestinamente, siguiendo las constituciones. Debió partir hacia Francia, al lugar de origen del marido. La mujer que casaba sin permiso era legalmente desheredada por los padres, así el hospital deshereda a su “hija” dejándola indotada; pero antes de exiliarse, el prior interrogó al marido sobre su familia y sus bienes, seguramente como última protección que ofrecía a la muchacha. El marido era un joven oriundo de Comange y los padres no eran pobres; hacia allí partieron en forzoso exilio (AHSP, Libro de expósitos, 1, f. 30v.).

Capítulo 7

… para siempre, para bien y para mal

Un matrimonio de la pequeña nobleza

"Rogo et obsecro domino et vir meus per Deum et caritatem et per amorem quo Deus missit inter virum et feminam, ut pro anima mea totum quod superius dixi adimpleat."

Arsenda, Testamento (1068)

Hace años estudiamos un viejo pergamino del siglo XI, se trata del testamento de una mujer llamada Arsenda, hija y esposa de caballeros; de este testamento procede la frase que hemos transcrito y que comentaremos después. Arsenda, al parecer, procedía de una familia oriunda del Rosellón, se casó con Arnau Mir de Tost, un caballero del condado de Urgel que actuó con su mesnada en la frontera contra los musulmanes, al servicio del conde de Urgel, del conde de Barcelona, o de ambos a la vez (Vinyoles y Sancho, 1998).

Arsenda figura por primera vez al lado de Arnau en un documento del año 1033. Se trata de la escritura de compra de un castillo a favor de ambos. El matrimonio vivió primero en su feudo pirenaico de Tost, después van descendiendo hacia el sur. Tuvieron cinco hijas y dos hijos, de los que solo le sobrevivieron dos hijas; vieron cómo morían los demás, que fueron sepultados a lo largo de su itinerario. Finalmente conquistan y repueblan el valle de Ager (en plural, porque así es como lo dicen ellos). En 1048 afirman que las tierras del valle llegaron a ambos por la misericordia de Dios que tanto les había favorecido y que, de manos de los sarracenos, se los otorgó a ellos. Poco antes de la muerte de Arsenda, ambos firman una importante donación a la iglesia de San Pedro de Ager en agradecimiento a Dios, "que nos dio a nosotros la victoria sobre los paganos y, tras muchos peligros, tribulaciones y persecuciones, nos hizo conquistar y poseer en territorio de los sarracenos muchos castillos, tierras y fortalezas que sacamos de su dominio. Entre ellos descuella el castillo de Ager, insigne y preclaro, que preside un valle

fértil, cubierto de bosques, y dilata su presencia en torno a los pueblos que lo rodean”.

Allí edificaron la iglesia dedicada a San Pedro, “en el mismo lugar donde antes los blasfemos daban horribles gritos”; el templo, pues, está construido en el mismo lugar donde estuvo la mezquita. En su testamento, Arnau Mir hace donación de la villa y el castillo de Ager a la iglesia de San Pedro, “que yo y mi esposa, difunta, conjuntamente edificamos”.

Arnau y Arsenda, ambos, se consideran conquistadores, repobladores, organizadores, edificadores. Nos preguntamos si realmente Arsenda toma la espada al lado de su marido o actúa de manera simbólica en la conquista; es decir, está a su lado en la frontera, le da su consejo y apoyo, administra el patrimonio, participa activamente en la reorganización del territorio recién conquistado… (en fin, hace lo que se espera de una mujer noble, que es muchísimo); aunque creemos que normalmente no se esperaría que tomase las armas. No sabemos si su actuación en la conquista es real o simbólica, pero ella considera que le corresponden la mitad de las armas, que manda vender para comprar ornamentos sagrados. En cambio, su marido deja la otra mitad a sus hombres para que las usen al servicio de sus hijas y de sus nietos.

Vemos a Arsenda desde los primeros momentos de su actuación pública contribuyendo a la dotación y construcción de templos. Por su intervención personal llegan las reliquias que ha pedido al abad-obispo Oliba, sin duda una de las figuras más preeminentes de la Iglesia del momento. Se trata del relicario para San Martín de Tost, iglesia consagrada en 1040 en el lugar de origen de su marido. La carta del abad no deja lugar a dudas, es ella quien le ha pedido personalmente las reliquias: “Rogado por tu queridísima esposa, te mandamos unas porciúnculas del Lignum, del Sepulcro del Señor y de los vestidos de santa María”. Subrayamos lo de queridísima. También la vemos actuando en su tarea diplomática y pacificadora con los señores del entorno.

Arsenda, sintiéndose enferma, decide redactar sus últimas voluntades el 23 de mayo del 1068, tendría algo más de 50 años. Piensa, dicta y firma de puño y letra su testamento, un largo escrito

de una gran originalidad, se enfrenta a la muerte serenamente, reflexiona sobre ello a través de una frase del Libro de la Sabiduría (2, 24). Rompe con la idea de Eva como símbolo del mal: la muerte no proviene del pecado de la mujer, sino de la envidia que el diablo sembró entre el género humano.

Seguidamente distribuye con gran tranquilidad sus bienes muebles. Cabe destacar que estos bienes son de ambos, mitad y mitad, no por derecho, sino porque ellos lo han decidido así: "Cojo de todos mis bienes muebles, por deseo de mi marido, la mitad de lo que él y yo tenemos". En cambio, sus joyas y sus vestidos solo le pertenecen a ella. Dispone una a una de sus prendas y sus alhajas diciendo: "mi perfumador de oro, mi vestido blanco de seda, mi espejo índico…". Los describe uno a uno y los lega a diversas iglesias y monasterios.

Entre sus objetos, destina sus perfumadores para que pendan frente a los altares de los templos que ha mandado construir. Lo ha leído en el Apocalipsis: "Llegó otro ángel […] fuéronle dados muchos perfumadores para unirlos a las oraciones de los santos sobre el altar de oro que está delante del trono. El humo de los perfumadores subió, con las oraciones de los santos, de la mano del ángel, a la presencia de Dios" (8, 3-5).

Cada vez que mira sus perfumadores los imagina pendiendo ante el altar como protagonistas del fin de los tiempos, como describe el apóstol. También lo había visto pintado en un Beato: "Dejo mi perfumador de oro a San Pedro, para que penda ante su altar junto a mi perfumador que está hecho de olores y que tiene forma de membrillo […] y mi perfumador de plata que penda ante el altar de San Miguel […]".

De los bienes inmuebles solo considera propiamente suyos los castillos recibidos de su marido como regalo de esponsalicio. Este regalo lo entregaba el marido tras la consumación del matrimonio, y algunos documentos lo señalan como precio de la virginidad. Podemos comprobar que lo que ella considera suyo es lo más cercano a su propio cuerpo, los símbolos de su condición de mujer. Las demás tierras y los castillos los considera "nuestros" y deja a su marido como usufructuario, y sugiere la sucesión de sus hijas y nietos, y la infeudación de algunos castillos en favor de sus sobrinos.

Ella, como mujer, no impone: utiliza una serie de verbos como pedir, recordar, suplicar, dar, conceder, querer, etc., que nada tienen que ver con el tono imperativo propio de su marido. Su autoridad femenina se fundamenta en la confianza, actúa según la palabra más simbólica del feudalismo: la fidelidad.

El juego de ajedrez es el único objeto que Arsenda deja a su marido. Se trata de un conjunto de valiosas piezas, talladas en cristal de roca y de origen árabe, que pudo ser obtenido por compra o formaba parte de un botín o de un regalo; pero no es el valor material lo que más llama la atención en este legado, sino su contenido simbólico. El ajedrez se convirtió en un entretenimiento frecuente entre la aristocracia feudal. Su difusión, a partir del siglo XI, coincide con un sentido más refinado de la vida, favorecido por la introducción andalusí de los numerales arábigos en los reinos cristianos, a la vez que hay que enmarcarlo dentro de la cultura caballeresca que se desarrolla en los castillos feudales.

Si originariamente el ajedrez simbolizaba la estrategia de la guerra, en la Edad Media caballeresca representa el juego del amor; compartido por el hombre y la mujer, como queda reflejado, por ejemplo, en las imágenes del Libro de ajedrez de Alfonso X el Sabio. El legado de Arsenda reflejaría esa vida compartida, sus acciones siempre conjuntas, todo aquello que han logrado uno al lado del otro. Lo identifica como “nuestro ajedrez”, rememorando con su donación momentos de ocio compartidos, en un mundo sacudido por la violencia feudal.

Piezas de ajedrez de cristal de roca (Museo Episcopal de Lleida, s. XI).

Fuente: Wikimedia Commons.

Tanto el presente documento como otros emitidos por Arnau Mir demuestran la estima que ambos tenían por sus tablas; pero especialmente Arsenda, que en la cláusula en la que dispone que su marido conserve el ajedrez, añade que se terminen las citadas tablas con el dinero que se obtenga de la venta de su manto de piel de marta forrado de seda. Actualmente quedan diecinueve piezas en el Museo Diocesano de Lleida y otras en diversos museos del mundo.

Arsenda valora la fuerza de su palabra, insistiendo en que se cumpla su testamento y en que se compruebe que sea auténtico, firmado con su propio signo puntillado con el cálamo, como ella suele hacerlo. Pide que se cumpla en nombre de Dios, pero también en su propio nombre; a los albaceas se lo pide por la confianza que ha depositado en ellos, a sus vasallos por la fidelidad que le deben, a su marido en nombre del amor: “Ruego y vivamente pido a mi

señor y marido, por Dios y la caridad y el amor que Dios puso entre el hombre y la mujer, que por mi alma todo lo que antes he decidido lo cumpla".

Arsenda confía en su marido y sabe que, en nombre del amor, cumplirá lo que ella ha dispuesto. Arnau Mir de Tost mantendrá hasta su muerte, acaecida cuatro años después, el recuerdo de su esposa. Su testamento aparece plagado de referencias a ella, pidiendo por su alma. Tal y como ella había pedido en su testamento, por el amor que ambos se profesaban, Arnau Mir no solo tendrá en cuenta la última voluntad de Arsenda, repartiendo sus bienes, sino que además emprenderá en su memoria un viaje de peregrinación a Compostela.

Arsenda estaba interesada en los caminos de peregrinación. En sus últimas voluntades, hacía una donación destinada a la construcción de puentes sobre los ríos y vías en los pasos peligrosos de los caminos santos. En el testamento de Arnau Mir, su viudo hace un legado "para la construcción de aquel puente sobre la Noguera que yo y mi esposa, difunta, ya iniciamos".

El puente facilita el tránsito de los peregrinos desde la ribera del Segre a Jaca, uniéndose aquí al camino de Santiago, o a los que conducen a los numerosos monasterios y santuarios del Pirineo y Prepirineo. Estrechamente vinculado a este aspecto, se inscribe la petición de Arsenda para que se construyan en sus dominios cinco hospitales para peregrinos.

Arsenda ha actuado codo a codo con su marido y señor; esta señora feudal, al igual que las campesinas pioneras en los tiempos difíciles de la colonización, se siente partícipe de la empresa común, simbolizada quizá por el ajedrez que Arsenda deja a Arnau, con quien hacía treinta y cinco años que lo compartía todo.

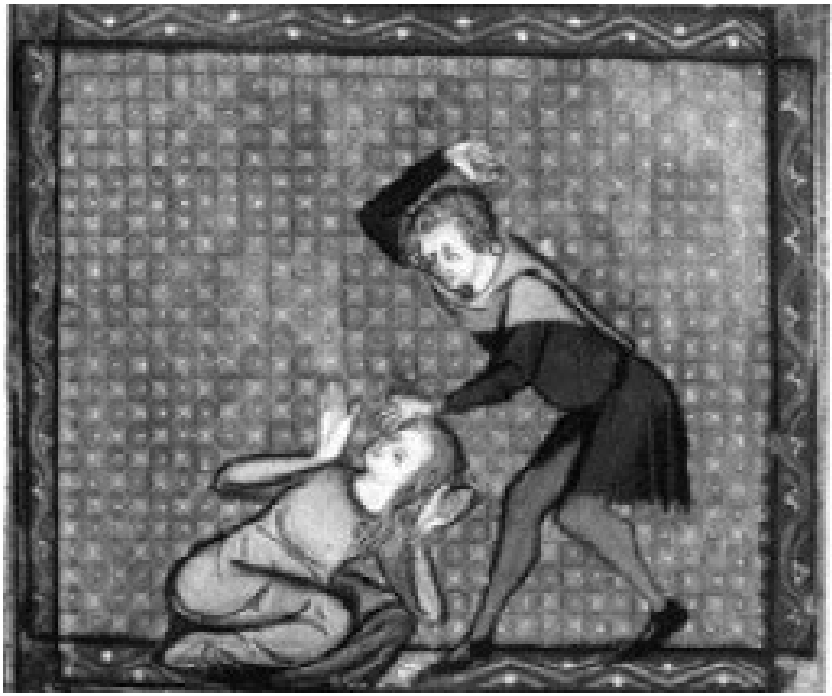
El derecho a castigar

"A quiscu es permès castigar sa muller e fills e companya sens permisió de Cort, amb que no es faça amb espasa o coltell."

Costums de la Seu d'Urgell (

s. XIV)

El feudalismo había dado a algunas mujeres de la nobleza espacios de poder, pero lo peor del mismo se instaló también en el seno de la familia; así como los señores feudales aplicaron el ius maletractandi, que permitía castigar a los siervos de la gleba, sin sentencia de ningún juez. Del mismo modo, el padre de familia tenía el derecho, e incluso el deber, de castigar a la esposa, los hijos, sirvientes y otras personas que convivieran bajo su techo. Lo vemos expresado en costumbres locales, como la que hemos incluido correspondiente a la Seo de Urgel, compilada en un texto del siglo XIV. También las costumbres de Tortosa dan al cabeza de familia el derecho a castigar a quienes cohabiten en su casa: esposa, hijos, nietos, sobrinos, discípulos, aprendices, sirvientes… En ambos casos se advierte que deben aplicar castigos moderados, sin herir con arma blanca.



Miniatura del Roman de la Rose (Museo Condé, s. XIV).

Fuente: Wikimedia Commons.

Puede parecernos escalofriante el que se hable de cuchillos y espadas con respecto a los malos tratos a mujeres y niños; pero parece que la manera habitual de amenazar, y alguna vez dar muerte, a las esposas, quizás adúlteras o no, o a las hijas desobedientes, era con el cuchillo que todo hombre acostumbraba a llevar en el cinto. Entre las recetas de Manuel Díes de Calatayud aparece una fórmula para curar de la cara, o de otra parte del cuerpo, una moradura hecha por un golpe (Olañeta, ed., 1981: cap. 36). Moraduras y golpes que las vecinas perciben como señal de malos tratos maritales.

Era habitual que, al ver a una mujer herida, las vecinas y amigas pensasen en una paliza del marido. Lo vemos en una requisición notarial que se redactó en Zaragoza en 1441: Juana Bernart exculpa

a su marido de cualquier implicación en la herida que ella tenía en la cabeza, ya que, por bien que las vecinas decían que él la había golpeado, Juana asegura que se había caído en la tienda recogiendo la merluza y se había dado un golpe en la cabeza, por lo que estaba en cama (García Herrero, 2006: 55). Cierto o no, el marido queda exculpado. Nos admira la posición de las vecinas que protegen a Juana, a pesar de que ella no quiera ser protegida, realidad medieval que ha llegado hasta nuestros días: le es difícil a la esposa denunciar al marido con el que debe seguir conviviendo.

En fueros como los de Aragón y Valencia queda recogido el derecho marital a castigar. Dentro del matrimonio no había una relación igualitaria entre hombre y mujer: el hombre señoreaba a la mujer. En el derecho castellano, las Siete Partidas declaran la superioridad del hombre: "de mejor condición es el varón que la muger en muchas cosas e en muchas maneras" (Partidas, IV, XXIII, 2); por lo tanto, se deduce la sumisión de la mujer y se pone la base legal al dominio del marido sobre la esposa.

Entre los consejos que el rey de Castilla Sancho IV (1258-1295) daba a su hijo, le advertía que debía mostrar clemencia con los varones que se hubiesen excedido en sus castigos y "mirando de hacer pequeñas heridas a un su pariente […] lo matan" (García Herrero, 2009: 391). El hombre tenía la responsabilidad del comportamiento de quienes dependían de él; en primer lugar, de su mujer, a la que "debía corregir" y educar, a veces a golpes.

Las violencias físicas y psicológicas eran consentidas con la finalidad de corregir y educar a la esposa, especialmente si esta era rebelde, de mal carácter o respondona. Lo vemos ejemplarizado en un cuento del infante don Juan Manuel (1282-1348), titulado "De lo que aconteció a un mancebo el día que se casó", que relata el matrimonio de un joven con una mujer de mal carácter (El conde Lucanor, XLV). El marido la doma desde el primer momento de la unión por medio del miedo, causándole gran pavor ante el cuchillo marital con el que va matando a los animales domésticos que están a su alcance. Un relato que forma parte de la literatura renacentista. Shakespeare da un ejemplo parecido en La dama de la furia o La fierecilla domada.

Los motivos del enojo marital son diversos: porque se escuchan

baladas en la calle, porque la esposa no le sirve como es debido, por replicar o insultarle, por tener mala lengua, por sospecha de adulterio… Sin embargo, encontramos escasas denuncias de mujeres por malos tratos maritales, ya que ellos las podían castigar siempre que no fuese con heridas de arma blanca y siempre que el castigo no la llevase a la muerte o no le produjera heridas graves; los castigos físicos entraban en el "derecho feudal" que decía tener el señor y el marido a corregir y castigar. Cuando estos hechos llegan a los tribunales es por alguna circunstancia ajena a la violencia, o porque el marido ha maltratado sin razón o bien se ha excedido en el castigo. Es decir, se acepta que hay motivos que justifican maltratar a la mujer.

La marital corrección es un deber, de manera que la esposa no puede denunciar los malos tratos, a no ser que se produzcan heridas muy graves. Bernat Marco, de Gandía, se queja en 1425 contra el justicia porque este había admitido la denuncia de su mujer por una paliza que le había infligido (ya que por fuero le era lícito pegarla y está permitido por derecho que el marido castigue a su esposa) al haber osado insultarlo (García, 1987: 98-99).

La inferioridad femenina, plasmada en leyes y fueros, se constata en la realidad cotidiana. Las palizas a la esposa y el castigo marital se ejercían muy a menudo, por lo que se desprende de la cantidad de documentos que encontramos a finales de la Edad Media a lo largo de la geografía europea, a pesar de no denunciarse los castigos permitidos y habituales. Normalmente aparecen las informaciones de malos tratos de manera indirecta, a través de otro proceso, o por haber dado muerte o producido heridas graves a la mujer "sin querer".

Fue privilegio del marido pegar a su mujer, pero sin causarle la muerte. A pesar de ello, el uxoricida normalmente era perdonado, y esto sucedía en todas partes. Margaret W. Labarge (1986) nos ofrece un testimonio inglés de principios del siglo XV. El hombre, no sabemos por qué motivo, atacó a la esposa con una estaca, causándole lesiones internas de las que murió poco después. El jurado declaró que la mujer había muerto de peste, por lo que el marido fue absuelto.

La opinión es generalizada: el marido debe corrección, reprensión y

castigo a la mujer; es necesario que esa persona defectuosa y errante sea castigada, corregida y reprendida por su delito, defecto o pecado, para evitar el daño del alma y la vergüenza del marido: “Toma el bastón y pégala muy bien, que es mejor castigar el cuerpo y salvar el alma”, en palabras de fray Cherubino de Siena en el siglo XV. El castigo ha de ser especialmente riguroso si la mujer es de baja condición social:

Si tu mujer es de condición servil, de origen rústico o villano, si con palabras suaves no se enmienda, repréndela con palabras bruscas y ásperas, con amenazas con terror y miedo. Y si esto no bastase y ves que hace cosas que son ofensa de Dios, peligro para el alma, o vergüenza suya y tuya, toma el bastón y pégala muy bien, que es mejor que sea flagelada en el cuerpo y salve su alma, que perdonar el cuerpo y dañar el alma (Lacarra, 2008: 258).

El castigo físico ha de ser siempre por faltas graves. Estas son las faltas graves que considera el franciscano, dignas de los azotes del marido: si blasfema, si nombra al demonio, si le gusta estar en la ventana, si conversa con algún joven inhonesto, si tuviese una mala práctica, conversación o compañía o cometiera pecado mortal.

Encontramos infinidad de historias conmovedoras y terribles sobre los castigos maritales, contaremos algunas. Seguimos en tierras valencianas, con las primeras palabras del testamento de una mujer redactado en 1423: “Jo jahent malalta en mon lit de nafres per lo dit marit meu en la mia persona perpetrades, de les quals per ventura temp morir” (Cortés, 1986). Esta mujer hace constar ante notario que teme morir por las heridas que le ha perpetrado su marido y por este motivo redacta sus últimas voluntades.

Un hombre de Zaragoza, que había dado muerte “accidentalmente” a su mujer, pedía ser indultado por el rey Juan I de Aragón, ya que su intención no era matarla, solo quería corregirla por el mal servicio. ¿En qué consistió el “mal servicio” que llevó a esta mujer a la tumba? Estaban ambos en la bodega, ella le aguantaba el candil para que él pudiese trasvasar el vino de la bota a una jarra; ella no

dispuso la luz de forma conveniente, de modo que el marido no veía bien y derramó el vino, por lo que tiró la jarra a la cabeza de su mujer. Afirmó que no quería matarla, pero de hecho se la arrojó con tanta fuerza que ella murió. El rey lo comprendió y le indultó (Vinyoles, 2006: 194).

Veamos otro ejemplo que procede de fuentes judiciales, que propició una serie de interrogatorios en los que vamos a alargarnos. La denuncia no es de la esposa por malos tratos, sino del marido, un marinero barcelonés, porque la mujer había huido de su casa llevándose algunos bienes. Ante la denuncia del marido, la acusada, Eulàlia, una joven de 17 años, dice que se ha ido de casa del marido porque este la había amenazado con un puñal, la había pegado y le había roto los velos que llevaba puestos; de esto hacía unos quince días. Y se fue a casa de sus padres, llevándose algunas cosas (Vinyoles, 2006: 195).

El juez le pregunta si el día que el marido le pegó y la amenazó de muerte dormía con él. Ella responde que no, que hacía días que dormía vestida sobre un cofre porque el marido estaba enfermo y ella le atendía durante la noche. Preguntada por si las cosas que había sacado de la casa del marido eran suyas, ella afirma que los telares los había comprado con el dinero que ganaba, poco a poco, tejiendo en casa de su madre. Seguidamente, el juez le pregunta por qué el marido la pegaba. Contesta que un día, al llegar el marido le dijo que bajase a cerrar la puerta de la calle, ella le replicó que por qué no la había cerrado él al subir, entonces le pegó. En otras ocasiones la había herido porque se oían instrumentos musicales en la calle; pero ella no sabía quién los tocaba ni para quién los hacían sonar.

Ya hemos mencionado anteriormente que en los siglos medievales se podían oír por las calles y plazas de las villas y ciudades cantos de amor más o menos relacionados con el amor cortés, o coplas irónicas e incluso injuriosas. Los jóvenes cantaban baladas amorosas y también tonadillas satíricas, acompañados de instrumentos musicales, al pie de las ventanas de las muchachas y de las mujeres casadas.

Volviendo al documento que comentábamos, nos interesa consignar lo que opina el padre de la chica, un zapatero, que fue interrogado

por el juez. Afirma que cuando su yerno está fuera, de viaje, ya que es marinero, apenas deja provisiones para su hija, diciéndole que se gane la comida tejiendo; entonces ella se instala en el hogar de sus progenitores, y él, como buen padre, la acoge en casa y la alimenta. Sabemos por las declaraciones de ella misma, y por el telar que se encuentra entre los bienes reclamados por el marido, que ella se ganaba su sustento tejiendo al lado de su madre.

Finalmente preguntan al padre si desea que la hija vuelva a casa del marido. Este, a pesar de lo que había dicho anteriormente y de comprender la situación de su hija, responde afirmativamente; pero siempre que se asegure que no hará daño a su mujer, y que se comportará como debe hacerlo un marido. Eulàlia, menor de edad, y sus padres son absueltos de la denuncia puesta por el marido, si bien los bienes que demuestre que son suyos deben volver a su casa. No se juzgan los malos tratos, y ella se vio obligada a volver con el maltratador.

A pesar de las violencias y los cambios producidos en el contexto de la feudalización, todo el mundo sabía que el marido debía tratar bien a la mujer. El castigo merecido era una violencia socialmente consentida; pero a la sociedad medieval le repugnaba la violencia gratuita contra la esposa, de modo que a veces era el propio vecindario el que procuraba frenarla. En otro juicio, un testigo afirma que las vecinas habían visto cómo un hombre, que vivía en el Arrabal de Barcelona, daba algunas bofetadas a su mujer; además creían que el hombre era adúltero. Tampoco en este caso aparece ninguna denuncia por parte de la esposa, que de hecho ante el juez defiende al marido. Todo el vecindario, hombres y mujeres, hablaron de ello y lo encontraron intolerable, de modo que uno de los vecinos fue a hablar con el maltratador para persuadirle de que su comportamiento debía ser otro (ACA, proceso 122, año 1376).

Uno de los casos más impactantes es el de una mujer de Lleida llamada Dolceta, a finales del s. XIV. Su padre, un hombre pelirrojo, denuncia a su yerno por las graves heridas infligidas a su hija. El hecho es que Dolceta había tenido un hijo pelirrojo, como el abuelo. El marido dedujo que el hijo no era suyo, sino fruto del incesto de su mujer con el padre. La única prueba de la infidelidad conyugal era el color del cabello del niño, de manera que por mucho que ella

juró, lloró y suplicó afirmando su fidelidad, el marido la maltrató y la mutiló sexualmente, de manera que quedó a las puertas de la muerte (Visa, 1992: 320).

También nos llegan informaciones sobre el abandono y las vejaciones contra algunas mujeres por parte de sus maridos. La reina Sibila, última esposa de Pedro el Ceremonioso de Aragón, interviene en 1382 contra el secretario del rey, que ha abandonado a su mujer, y le ordena que, ya que no quiere vivir con ella, le dé la provisión necesaria (Vinyoles, 1996: carta 55). Leonor López de Ávila denunció a su marido, en 1478, ya que no hacía vida marital con ella y tenía mancebas, llegando a llevar al hogar conyugal a sus amantes y obligándola a ella, su mujer legítima, a servirlas (García Herrero, 2014: 123).

Se encuentran documentadas en muchos archivos seguridades dadas por maridos a sus mujeres conforme las trataran bien, como debe hacerlo un marido, y no las maltrataran sin motivo. Por ejemplo, Pedro de Ayera, vecino de la villa turolense de San Martín del Río, firma ante notario una carta de seguridad a favor de su mujer María de Albarracín, en 1447, “salva empero marital corrección” (García Herrero, 2009: 388). Lo de la “marital corrección”, o la causa justificada, siempre nos duele. Y les dolía a ellas, a sus madres, a sus vecinas. Algunas mujeres, temiendo por su vida, pedían una carta de seguridad. En 1487, María Alfonso, esposa de Diego Martínez, vecino de Córdoba, solicitaba a los Reyes Católicos una carta de seguridad porque su marido, dos o tres veces, sin ninguna causa, la había querido matar; algunas buenas personas la han advertido y ella está con mucho temor y miedo (Córdoba de la Llave, 2005: d. 36). Debemos subrayar “sin ninguna causa”. ¿Es que había alguna causa que justificase el asesinato de la mujer? Legalmente, en algunos fueros, el adulterio.

Miedo, pena y dolor.

Crueldad, perdón y misericordia

"Caterina Donat, no ha querido consentir el matrimonio d·ella e de Johan Sebastián, e esto porque se dize que·l dicho Johan mató a su mujer […] E nos sabemos bien que si la mató fizo lo que devía, porque ella sin razón havía cometido adulterio […]."

Pedro IV el Ceremonioso (s. XIV)

Se trata de un fragmento de una carta del rey de Aragón, Pedro IV el Ceremonioso, destinada a los que aconsejaban a una muchacha que rechazaba el matrimonio con un funcionario real porque este había asesinado a su mujer, que se supone era adúltera. El argumento del monarca es que, si Caterina se comporta como debe, no tiene por qué temer a este hombre y puede tomarlo tranquilamente por marido. Pero el miedo de la muchacha y de sus allegados parece del todo comprensible. No quiere casarse con un uxoricida (ACA, Reg. 1257, f. 7).

Solo se consideraba delito el adulterio femenino; así consta en el Fuero Juzgo, en el Fuero Real y las leyes castellanas sucesivas, porque "del adulterio que faze el varón con otra muger non nace daño, nin desonrra a la suya" (Bazán, 2006: 212). Lo que deshonra y daña es la acción de la mujer: el trato desigual es evidente e injusto, solo el hombre tiene "honra". En razón de la protección de esa honra se da pena de muerte a la mujer que le ha deshonrado. En Aragón, a partir de los fueros de 1349, el adulterio es solamente femenino y se castiga también con la pena de muerte. En cambio, en fueros anteriores, como el de Jaca, del siglo XII, constan castigos para adúlteros y adúlteras (García Herrero, 2009: 392). Para la

Iglesia el adulterio era un pecado que cometían tanto hombres como mujeres, pero el derecho penal bajomedieval, que se va compilando en distintos lugares de Europa, solo establece como delito el adulterio femenino, y el del hombre que yace con una mujer casada.

La mayoría de códigos establecían para el adulterio femenino la pena de muerte, como vemos en Castilla y Aragón. El juez concedía al marido la potestad para hacer lo que quisiera con los adúlteros, es decir, con su mujer y el hombre que estuviese con ella, desde perdonarlos hasta ejecutarlos. Como excepción entre las leyes peninsulares, las Constituciones de Cataluña no contemplan la pena de muerte para la mujer adúltera, que es entregada al marido (quien puede encerrarla de por vida a pan y agua, o perdonarla), pero a menudo los asesinatos de las mujeres se justificaban y los uxoricidas eran indultados.

El adulterio era la falta más grave que podía cometer una mujer casada, aparte del asesinato de su marido. El adulterio femenino, o la mera sospecha de adulterio, era una de las excusas más veces citadas para justificar el asesinato de la esposa. El rey Juan I de Aragón, al otorgar un indulto a un uxoricida, afirmaba que "era molts estrany que un home tingués pàciencia davant de tal injuria" (ACA, Reg. 1898, fol. 86v). De modo que con esta premisa se indultaba a los maridos asesinos.

Se encuentran en los archivos, se han estudiado y publicado, diversos casos de adulterio, cartas de perdón del marido engañado, indultos a hombres que han dado muerte a sus esposas, mujeres encerradas en instituciones penitenciarias acusadas de adulterio; sobre ello existe una abundante bibliografía y no voy a insistir en el tema.

Lo que realmente me hace reflexionar son dos cuestiones: en primer lugar, por qué documentamos tantas mujeres adúlteras, o acusadas de este delito, cuando era tan severamente penado. En segundo lugar, cómo toleraban ellas los innumerables casos de infidelidad de los maridos, que, a veces, llevaban a sus concubinas al propio hogar conyugal. Hemos documentado, entre las nobles, no pocas mujeres que cuidan, educan y conviven con las hijas e hijos ilegítimos de sus maridos; es un tema interesante que deberíamos seguir

investigando. ¿Se trata de un acto de generosidad o es una imposición que se lleva como una pesada carga?

Magdalena de Hans Memlig (Museo del Hospital de Brujas, s. XV).

Fuente: Wikimedia Commons.

Evidentemente las mujeres eran conscientes del trato desigual que se les daba, de la injusticia que se les hacía. Una narración escrita a

finales del siglo XV nos aporta un pensamiento interesante sobre el tema. El autor o autora anónima pone en boca de una mujer la frase siguiente: “Las leyes no son fechas sino para aquellos que son suficientes para poderlas mantener, y más que más en los autos de amor; que los hombres requieren lo mejor y todo fecho a su placer” (Impey, 1986: 25-38).

Voy a subrayar la manera en que se definen en este texto los delitos sexuales, y sexuados, en femenino: autos de amor; el adulterio estaría entre ellos. La causa la hemos de buscar en los matrimonios pactados, los castigos maritales, la mala vida que llevaban muchas mujeres y la posibilidad de enamorarse de otro hombre, porque en este delito siempre hay un cómplice: el hombre que requiere la atención de una mujer casada. El adulterio tiene que ver con la historia de los sentimientos. Cuando podemos llegar a la voz de una “mujer adúltera”, se trata de la voz de una mujer enamorada; el amor justificaría el “delito”, superaría al miedo, mitigaría el pesar de una vida penosa al lado de un marido al que no quería. A menudo detrás de un adulterio encontramos a un marido violento, maltratador, y que a su vez tiene amantes; la mujer no se resigna y se refugia en brazos de otro hombre. Detrás del adulterio hay amor, hay rebeldía, hay libertad femenina, a pesar de que les vaya la vida en ello.

Vamos a escuchar lo que nos cuenta Antònia, una joven de 17 años, casada con un mercader barcelonés. Traduzco sus declaraciones ante el juez, en 1375 (ACA, proceso 123/1, f. 7v.):

Un día, debido a que alguien hacía sonar instrumentos musicales, o de cuerda, en la calle, mi marido me insultó y me hirió ferozmente, creía que iba a perder un ojo, me atendió el médico y tardó mucho en curarse. Y esto es fama… Mi marido, desde que nos casamos (hacía cuatro años) fue y es muy celoso. Los maridos celosos acostumbran a difamar a sus mujeres… Además, él tenía quehaceres carnales con su esclava. Y esto es fama. Por esto tuvimos una gran pelea. Él tenía mala voluntad contra mí y yo le tenía odio. Se movían peleas de diversas maneras entre nosotros. Y esto es fama.

Nos habla de sentimientos muy negativos entre la pareja: celos, malos tratos, mala voluntad, incluso odio. Llegó el momento en que el marido tuvo que irse a Génova por sus negocios. Ella conoció a un joven y se enamoró de él, iniciaron un romance que, cuando regresó el marido, se hizo insostenible; por lo que el amante le propuso romper la relación si no moría el marido, y le envió veneno. Ella, muy asustada, le puso un poco en el plato de acelgas con queso rallado que le preparó; no quería matarle, pero tampoco quería perder a su amante. Tras el accidente de las acelgas, que solo provocó unos vómitos, ella dictó una carta para el joven amante (Vinyoles, 1996: carta 44), en la que podemos ver reflejados sus sentimientos (traduzco):

Os hago saber que estoy sana, alegre no mucho hasta que vea vuestra cara… He entendido, señor mío, que vos os queréis apartar de mí, quiera Dios que me dé una fuerte fiebre antes de que os queráis apartar de mí. Señor mío, yo os tengo por señor y por marido… Hermano mío, si vos queréis apresuraros, también yo; pero, hermano dulce, esas cosas se han de hacer con sensatez… Salud y buen amor de Antònia.

Es una carta de amor, trata al amante de señor, de marido, de hermano: “germà dolç”, le dice, igual que leemos en los poemas de las trovadoras. Le ama, no estará alegre hasta que vea su cara, prefiere estar gravemente enferma que abandonada por él; pero no hay que perder la cordura, “ja que hom deu fer amb seny coses com aquestes”.

El marido actuó contra ella, intentó convencer a su suegro para que matase a la hija adúltera y así salvar la honra de ambos hombres; para ello le dio arsénico. El padre no perpetró el asesinato, llegó a casa llorando diciéndole a su mujer: “¿Cómo voy a matar a mi hija, a mi perla?”. La madre se deshizo del arsénico.

***

El autor medieval que se muestra más crítico con el uxoricidio es Francesc Eiximenis. El franciscano pide para la mujer adúltera perdón y misericordia, lanza duras advertencias contra los maridos que matan, o hacen asesinar, a sus mujeres, y contra las leyes y los príncipes que lo permiten: “Pensa ab quina esperança pot demanar a Déu misericòrdia l’hom qui sa muller ha morta per vergonya dels homens; cert ab mala […]” (Francesc Eiximenis, 1981: 95).

Este moralista e ideólogo del siglo XIV plasma una fábula en la que critica duramente a quienes matan a sus esposas, texto extraído del Dotzè del Crestià que ya hemos comentado otras veces (Vinyoles, 2006: 198-199). Cuenta que un ermitaño tuvo esta visión del juicio final:

Cien hombres muertos, de diversas naciones del mundo, fueron presentados ante Jesucristo, y fueron acusados por cien ángeles de haber dado muerto a cien mujeres, sus esposas, ya que ellas eran adúlteras. Y los cien ángeles eran los custodios de estas cien mujeres. El Juez se maravilló de que hubiesen perpetrado tanta crueldad; entonces, de súbito, vinieron las almas de las citadas mujeres ante el Juez, gritando en alta voz: “Señor, justicia de estos traidores que nos han maltratado y dado muerte”. Y cuando el Juez preguntó de qué modo se había hecho todo aquel mal, los ángeles dijeron: “Señor, cada uno ha matado a su mujer de diversas maneras, según las costumbres de sus tierras”. Entonces Jesucristo les preguntó quién les había dado licencia para matar a sus mujeres. Y cada uno de ellos dijo que el príncipe (Francesc Eiximenis, 1987: II, 177-178).

Aquí Eiximenis aprovecha para criticar a los príncipes que daban tales licencias; en varias de sus obras abunda en este tema: “Gran injusticia cometen los príncipes que hacen quemar a la mujer adúltera; que el marido pueda dejarla por justicia, pero que no la mate por misericordia”. El Juez Supremo, tras increpar a los príncipes, se dirige a los maridos asesinos:

Vosotros no podéis decir que no habéis dado muerte a estas mujeres contra ley y justicia, y contra Dios y conciencia; habéis cometido homicidio en personas unidas caramente a vosotros por juramento, amistad y lazo matrimonial; y esto lo habéis hecho más para satisfacer vuestro honor del mundo y vuestra malicia, que por otra cosa; y en esta crueldad tan grande os habéis olvidado de mí […] Pronuncio contra vosotros, los cien, sentencia de condenación eterna, irrevocable, por los siglos de los siglos.

Si el marido quiere, puede repudiarla; pero de ninguna manera es admisible que la mate. También contempla como falta el adulterio masculino, de manera que la mujer podría separarse del hombre adúltero: “ya que en este caso el marido y la mujer tienen igual derecho”. Evidentemente no se basa en ningún código civil, en los que no se contempla la igualdad entre el hombre y la mujer, y menos aún en caso de adulterio. Hace referencia al Evangelio de San Mateo (V, 31-32), que permite repudiar a la mujer en caso de fornicación; Eiximenis aplica el viceversa, considerando que tanto la mujer como el hombre son iguales ante Dios.

Vivir en armonía. Unas notas

sobre Christine de Pizan

Miniatura de Christine de Pizan en el Libro de la reina

(Biblioteca Británica, s. XV).

Fuente: Wikimedia Commons.

“Hay parejas que viven en plena armonía, teniéndose mutuamente amor y fidelidad, ya que ambos son buenos, dulces y razonables […] Que aquella que tiene un marido dulce, bueno y razonable, y que la ama con verdadero amor, que dé gracias a Dios, ya que no es un pequeño favor, sino el más grande que pueda recibir en esta tierra.”

Christine de Pizan,

La ciudad de las damas (1405)

Desde luego, también había matrimonios que vivían en armonía. La escritora francesa Christine de Pizan destacaba las virtudes que debía tener una pareja para vivir en este estado: pedía las mismas cualidades para el hombre que para la mujer, en un contexto en el que se demandan cualidades y roles muy distintos dependiendo del género. Christine, casada a los 15 años, recordaba con añoranza la feliz década que vivió al lado de su marido. Las virtudes que Christine reconocía en su difunto esposo eran: bondad, dulzura, lealtad y tierno amor.

Nacida en Venecia, Christine de Pizan llegó a Francia con 4 años de edad acompañando a su padre, Tomás de Pizzano, médico y astrólogo del rey Carlos V (1338-1380). Su padre procuró para ella una selecta educación. A los 15 años, Christine se casó con Étienne Castel, un joven gentilhombre, notario y secretario del monarca. En 1390, cuando tenía 25 años, murieron su padre y su marido; se encontró de golpe huérfana y viuda, con una hija, dos hijos, la madre y una sobrina a su cargo (Christine de Pizan, 1990: 9).

En algunos de sus escritos nos habla de su vida, de su preparación intelectual y de su viudez, nos introduce en las motivaciones que le llevaron a ser escritora profesional a pesar de que consideraba que su formación no era suficiente; ciertamente no había sido educada para ser escritora, ya que era mujer, y por esta misma razón debía justificar por qué tomaba la palabra, más aún, por qué empleaba la palabra escrita. Los hombres no debían demostrar su preparación para dedicarse a las letras, aunque sus escritos fueran un alegato contra las mujeres: ellos podían escribir lo que les pareciese sin

tener que demostrar nada.

Christine, sin hombres en su entorno, debió ocupar su lugar, según sus propias palabras debió convertirse en “un hombre”. Evidentemente es una excusa para coger la pluma; su voz no es la de un hombre, es la de una mujer que ha vivido las dificultades que la sociedad imponía a una mujer sola (mejor, a unas mujeres solas, ella y su madre). Aprendió a ser escritora para alzar su voz de mujer por encima de las injusticias que se hacían y decían contra sus congéneres. Christine alertaba a sus lectoras sobre la dureza de la viudez para las mujeres, y les advertía de los tres males que acarreaba: la viuda podía dejar de ser tratada de acuerdo con el rango que tenía cuando vivía su marido, debía hacer frente a pleitos y demandas y, por último, debía soportar las maledicencias de la gente. Afortunadamente, Christine no había sido educada igual que los intelectuales de su tiempo; por suerte para nosotras, en su educación intervino también la madre y recibió la experiencia de otras mujeres (Vinyoles y Comas, 2007).

Christine es el primer “autor” que se ganó la vida escribiendo; fue una escritora muy prolífica. Sus primeros textos son poesías que escribió a partir de 1390, tras la muerte de su marido: se trata de una serie de baladas de lamento y de amor. Después, en 1399, escribió Epístola al Dios del amor, obra con la que inicia una defensa de las mujeres, contrarrestando los improperios vertidos sobre ellas en textos como el Roman de la Rose (s. XIII). A partir de ahí, interviene activamente en el debate literario, social y político de la querella de las mujeres.

De Christine se conservan casi cuarenta obras, algunas escritas por encargo. La más importante es La ciudad de las damas, de 1405, en la que hace un repaso por las historias y leyendas de mujeres famosas y emprende una viva defensa de las mujeres; es una brillante elaboración teórica y política en defensa del sexo femenino (Vargas, 2007: 18). Podemos decir que es un texto “feminista”.

Christine de Pizan cultivó diversos géneros literarios y escribió sobre temas muy variados. Se conservan de ella numerosas poesías y cartas, algunos textos religiosos e históricos, así como L’avision de Christine o La mutation de fortune, que vienen a ser autobiográficos, El libro de las tres virtudes (1405), que trata sobre

la educación de las mujeres… También redactó el mejor tratado de estrategia militar elaborado en la Edad Media, Le Livre des faits d'armes et de chevalerie (1410). Durante sus últimos años de vida fue contemporánea de las victorias de Juana de Arco (c. 1412-1431), a quien dedicó su última obra, Ditié de Jehanne d'Arc (1429), un largo poema: "Y tú, Doncella venerada, ¿deberías ser tú olvidada? ¿Tú a quien Dios tanto ha honrado? ¿Tú que has desliado la cuerda que tenía a Francia estrechamente atada? ¿Podemos alguna vez alabarte suficientemente cuando a esta tierra, humillada por la guerra, tú le has devuelto la paz?".

Miniatura del Llibre dels Usatges

(Archivo Municipal de Lleida, s. XIV).

Fuente: Fotografía de la autora.

Volviendo a las palabras de Christine sobre el matrimonio, recomendaba a las mujeres casadas que aquella que tuviese un marido dulce, bueno y razonable y que la quisiera con verdadero amor, que diese gracias a Dios, ya que no es un pequeño favor, sino el bien más grande que pueda recibir en esta tierra. Con estas palabras nos muestra que era posible un matrimonio feliz, pero que no era fácil conseguirlo: tener un buen marido y que la pareja se amase y pudiese vivir en armonía era realmente un regalo que la vida le ofrecía a pocas mujeres. La armonía venía a menudo de las renuncias, la paciencia y el buen hacer de muchas esposas, y no sabemos si también de algún marido.

Generalmente los moralistas piden solo a las mujeres que sean fieles, bondadosas, dulces y razonables; pero estas virtudes no deben ser exclusivamente femeninas. Christine, hace más de seiscientos años, veía que la relación armónica de la pareja no existía precisamente porque se exigían estas cualidades solo a la mujer, no al hombre. El matrimonio no estaba regido por una idea de igualdad entre los sexos, sino que ellas vivían sometidas a ellos: "Porque son muchos los hombres que reinan sobre las mujeres y de ninguna manera las mujeres sobre los maridos. Estos no soportarían nunca un dominio semejante".

Pero Christine no pide a las mujeres casadas lo imposible: "Las que tengan un marido que no es ni bueno ni malo, también ha de dar gracias a Dios por no haberle dado otro de peor". Es la esposa la que ha de poner todos sus esfuerzos para vivir pacíficamente. La rebeldía, la insumisión, la separación no entran en las posibilidades de una mujer casada, ni siquiera de aquella que tenga un marido perverso, felón y malvado. La escritora que dedicó un libro en favor de las mujeres, fundando una ciudad que es una alegoría a la libertad femenina, cuando se refiere a la actitud que debe tener la mujer casada, es realista: a las que tengan un mal marido les recomienda hacer todo lo posible para soportarlo y para arrancarle de su perversidad y reconducirlo, si puede, al camino de la razón y de la bondad. Si, a pesar de todo, no lo consigue, "su alma será recompensada por su paciencia y todos la bendecirán y la de-

fenderán”. Es decir, va a pasar un infierno al lado de un hombre perverso, pero va a ganarse el cielo, y lo que me parece más interesante, va a tener un apoyo en la gente de su entorno. Aquí Christine se hace eco de la reacción de la sociedad de su tiempo ante un marido violento; la gente de su entorno va a estar al lado de la mujer, la ayudarán, la admirarán, la defenderán: “Así, queridas amigas mías, sed humildes y pacientes”. Solo en la ficción de la ciudad de las damas no habrá hombres que puedan dominar sobre las mujeres, allí serán libres (Christine de Pizan, 1990: 277-278).

***

Otra mujer, contemporánea a Christine de Pizan, que da cuenta de un feliz matrimonio, es Violante de Bar (1365-1431), reina de Aragón como esposa del rey Juan I. Como sugiere Claire Ponsich (2005), es probable que Violante hubiese conocido a Christine de Pizan, pues las dos tenían la misma edad y podían haber coincidido en la corte de París en 1380; ambas se casaron entonces, a la edad de 15 años: Christine con el secretario del rey de Francia, y Violante, sobrina del monarca, con el primogénito del de Aragón.

Vidriera con una pareja jugando al ajedrez

(Museo de Cluny, s. XV).

Fuente: Fotografía de la autora.

La boda de Violante de Bar y el futuro Juan I se celebró a pesar de la oposición del padre del novio, el rey Pedro el Ceremonioso; pero el infante Juan, que contaba 30 años y era viudo, quiso casarse con la joven francesa, hija de los duques de Bar. Si seguimos la correspondencia de la pareja durante los quince años que duró su matrimonio, encontramos cartas muy cariñosas que muestran su amor y una gran compenetración entre ambos. Voy a incluir la traducción de parte de la carta que Violante envió a su marido, en noviembre de 1381, en la que muestra su añoranza con motivo de

la primera ausencia del infante:

Si nos, de alguna manera, hubiésemos podido imaginar que de vuestra partida hubiésemos sentido tan gran añoranza, os prometemos, señor, que no nos hubiésemos quedado aquí. En verdad, señor, nos guardaremos bien de que de aquí en adelante no seguiremos un juego parecido. Escrita de nuestra mano… (Vinyoles, 1996: carta 54).

El mismo día, mandaba sendas cartas al camarlengo y al consejero del infante maravillándose por la misiva que su marido le había mandado pidiendo que le enviase una caja de perfumes. Evidentemente se preguntaba para qué querría su esposo perfumes si había partido para armar una hueste y debía volver al cabo de pocos días; Violante se muestra celosa. La separación duró solo una semana, distanciándose unos ochenta kilómetros (ibidem: carta 53). Cuatro años después, en otra de las ausencias de su marido, Violante le pide que le escriba cada día y se despide como “la humilde compañera vuestra” (ibidem: carta 58). Su marido también encabeza sus cartas llamándola “querida compañera”.

Tras quince años de matrimonio, y habiendo sufrido la pérdida de casi todos sus hijos e hijas, la reina Violante de Bar nos muestra su dolor por la muerte de su marido. En la carta que escribió a su madre dándole la noticia apenas se atrevía a notificarle la desgracia que había sufrido. La muerte repentina del rey Juan en un accidente de caza le ha dejado desolada; quince días después de la tragedia escribía a su madre:

He de notificaros el caso doloroso que me ha sucedido: la muerte del muy excelente príncipe, marido y señor mío muy querido… Muy querida madre y señora, yo quisiera no escribir esta carta, pero no puedo excusarme de escribiros esta muerte por la que he quedado muy triste y desconsolada y lo estaré todos los días de mi vida (ibidem: carta 60).

Firma “la muy triste y dolorosa reina de Aragón”. Ciertamente Violante guardó luto por el rey Juan hasta su muerte, acaecida en 1431: sobrevivió treinta y cinco años a su marido.

Violante era una mujer culta y preparada, se rodeó de libros y de un grupo de fieles damas con las que compartió lecturas, prestó joyas, y dejó objetos personales en herencia. Entre ellas estaba Eleonor de Abelló, que murió en 1445 conservando en su poder algunos objetos que habían pertenecido a la reina: una alfombra negra con los escudos de la señora reina doña Violante, un dosel de terciopelo azul con orla roja con los escudos de la citada reina, muy viejo, etc. También se encontró una carta pública en la que constaban los efectos que la reina Violante aseguraba que le había devuelto su dama: todas las joyas de oro, plata y piedras preciosas que tenía en su poder, y hacía pacto de no reclamarle las que tuviese.

El objeto que merece nuestra atención es uno de los libros que estaban en poder de Eleonor de Abelló en el momento de su muerte. Viene descrito así: “Un libro escrito en pergaminos con cubiertas de piel roja, con cinco bollones en cada parte. Comienza con letras rojas: ‘Si comence la table des rubriques du livre de la Sité des Dames’. Termina: ‘Explicit la trexiema e dereniera partia’” (AHPB 134/82).

Perfectamente identificable. Se trata de la versión original de la obra de Christine de Pizan, Le Livre de la Cité des dames, escrita en 1405. Inmediatamente, el libro gozó de una amplia difusión; por lo que la bella copia en pergamino, escrita en negro y rojo, que aquí documentamos, es probable que hubiera pertenecido a la propia Violante de Bar. Desgraciadamente, el documento está en muy mal estado y no podemos saber exactamente quién adquirió el libro. De todas formas, nos complace que este original de La ciudad de las damas se encuentre en el entorno de la reina de Aragón, que acostumbraba a estar al corriente de la literatura en lengua francesa. Teniendo en cuenta que la dama que poseía el libro tenía otros objetos que habían pertenecido a Violante, podemos exponer la hipótesis de que este procedería de la biblioteca de la reina. Era un libro realmente adecuado para leerlo en voz alta en la pequeña “ciudad de las damas” que era la corte de Violante, obra de una

mujer a la que podía haber conocido, de la que sin duda había oído hablar, con la que compartía edad, lengua, viudedad, el recuerdo de un feliz matrimonio y el amor por las letras.

Capítulo 8

Maternidades

Ser madre

“Os rogamos que acojáis a esta niña, ya que su señora madre os lo suplica tanto como puede, si no es porque soy de orden y soy monja, yo os diría mi nombre. La niña es cristiana y se llama Leonor. Os avisamos que la tengáis cerca de ropas calientes, ya que la niña es muy débil.”

Monja anónima

(s. XV)

Este conmovedor documento, fechado en febrero de 1428, procedente del archivo del Hospital de la Santa Creu de Barcelona (AHSCSP, Libro de expósitos, 2, n. 69), nos permite introducirnos en el controvertido tema de la maternidad. Nos presenta a una mujer anónima que ha sido madre y es monja, por lo que no puede ejercer su maternidad y abandona a su niña a las puertas del hospital; a pesar del abandono, en la nota que lleva la pequeña dentro del capazo escribe estas palabras que muestran su pesar; en la distancia quiere proteger a su hija y pide que se la mantenga caliente.

Como ella, otras madres no van a poder ejercer su maternidad. Al igual que esta monja, se verán empujadas a abandonar a sus bebés recién nacidos, especialmente a causa de la extrema pobreza, a la falta de leche o a la enfermedad; o tal vez se trate de niñas y niños ilegítimos, fruto de unos amores prohibidos o quizá de una violación. Durante la primera mitad del siglo XV, en el citado hospital se recogían anualmente unas 43 criaturas de ambos sexos, con un promedio similar.

En toda Europa se habían fundado hospitales que acogían a las criaturas abandonadas, pero no siempre se hacía por voluntad de la

madre. Ciertamente morían mujeres de parto, había hombres que no querían reconocer a sus hijos y padres que no aceptaban el fruto de una hija soltera; sin embargo, la situación económica, física y social de la madre era un elemento importante a la hora de abandonar a un recién nacido. Había algunas mujeres que no aceptaban su maternidad. Pero también había parientas, amigas o vecinas que acogían a las criaturas hijas de la pobreza o de la vergüenza.

Veamos otro ejemplo. Con el pretexto de ir a buscar lana para hilar, una mujer fue a la casa de un pelaire que vivía en la calle de las Armas de Zaragoza, y mientras la esposa del vendedor pesaba la lana, la mujer dejó un niño de pocos días en un banco. “Para que no se perdiera, por reverencia de Dios”, aquel matrimonio lo quiso criar y así lo hacía constar en una carta pública ante notario (García Herrero, 2006: d. 40). Vemos, pues, a una mujer que abandona a un niño y otra que lo acoge y que, junto con su marido, está dispuesta a criarlo.

No vamos a entrar en el debate sobre la base biológica y la construcción cultural de la maternidad. Solo mostramos unos ejemplos documentales para reflexionar sobre el tema. El único papel que había dejado la sociedad medieval a la mujer era el de madre; de todos modos, la Iglesia daba un valor superior a la virginidad y denigraba la maternidad con frases como esta del papa Inocencio III (1198-1216): “Concibe la mujer con inmundicia y hedor, pare con tristeza y dolor, nutre con angustia y trabajo, custodia con instancia y temor…”. A pesar de esta perspectiva poco halagüeña, la mayoría de las mujeres estaban destinadas a ser madres, es decir, a parir, nutrir y educar a sus hijos e hijas, y la mayoría harían esta custodia con amor.

Madonna con Niño de Ambrogio Lorenzetti

(Pinacoteca de Brera, Milán, s. XIV).

Fuente: Wikimedia Commons.

Por otro lado, en las iglesias se veneraban imágenes de Santa María con el Niño, cada vez más tiernas; se pintaban retablos de preciosas natividades de Jesús, de María y de los santos. Durante los siglos medievales, Navidad se había convertido en la principal fiesta de la cristiandad, en la que se celebraba el nacimiento de Jesucristo. Se han conservado canciones de cuna medievales en forma de villancico. La ternura hacia los pequeños ha quedado plasmada en diversos documentos y textos religiosos; sin duda, la difusión de los evangelios apócrifos, el culto al Niño Jesús y a María influyeron en la mentalidad de la época.

Sor Isabel de Villena (1430-1490) en su Vita Christi escribía: "El Señor, de poca edad, algunas veces pedía comida a su madre, pero ella no tenía nada en su casa para darle… 'Vida mía, no tengo nada para daros'. Y de aquí en adelante, todos los días, a la hora del almuerzo la madre guardaba un poco de pan para que pudiese desayunar y merendar su querido hijo, según la ternura que su edad requería" (Ruiz Calonja, 1990: 101). Este precioso texto nos acerca a las madres de los grupos más desfavorecidos, que nos hacen pensar en las madres y problemas actuales.

También nos muestran ejemplos de la gran ternura de las madres hacia sus hijos los sermones del predicador valenciano Vicente Ferrer. Vemos por ejemplo cómo la madre hace dormir a su hijo y cómo le transmite el don de la palabra y le enseña a rezar:

A veces alguna mujer que tendrá un niño pequeño y quiere dormirle […] no dice […]: "¿Ven, hijo mío a mi regazo y duerme?". Y él se duerme allí […] A los tres años la madre debe decir así amorosamente: "Hijo mío, he aquí uvitas y panecillo y cerecitas e higuitos" […] Le coge las piernecitas y le arrodilla. "Ahora hijo mío di Ave María" (Vicente Ferrer, 1971: I, 114).

Miniatura del Codex Granatensis (Biblioteca

de la Universidad de Granada, s. XV).

Fuente: Wikimedia Commons.

Podríamos poner otros muchos ejemplos interesantes sobre la custodia y crianza de los hijos e hijas, los cuidados y las inquietudes de las madres. Uno de ellos, el caso documentado de unas madres, de clase popular, en un suceso acaecido en la ciudad de Barcelona, un sábado de julio de 1379. Hubo una reyerta por la calle Condal y sus alrededores, en la que hombres armados y mujeres tiraban piedras. Francesca, esposa de un zapatero, estaba sentada en la calle, hilando, mientras guardaba a sus dos hijos, que jugaban allí con otros cuatro niños. Al oír el ruido de la riña, Francesca se llevó a todas las criaturas, a las suyas y a las otras, a su casa, y cerró la puerta para que no fuesen damnificadas con las piedras que tiraban. Unas casas más abajo, Juana, esposa de un albañil, estaba sentada en el portal con otra mujer, la esposa de un campesino; al oír la pelea fue corriendo a buscar a su hijita que jugaba por allí y la llevó a casa de Francesca, donde ya estaban los otros niños. Unas puertas

más abajo, Estancia, viuda, dormía a su hija pequeña y cuando oyó el ruido bajó a la entrada para ver qué pasaba.

En esta escena vemos que, sin estar escolarizados, los niños eran educados y socializados en casa y en la calle, y su cuidado, que recaía en las madres, se hacía de forma colectiva. Pero la preocupación de la madre por sus hijos e hijas va más allá de la primera infancia. Otra vecina, Elisenda, volvía del mercado, donde había comprado peras para que cenase su hijo. Poco después de la pelea, en la que murió un hombre, pasó por la calle una mujer, a la que las vecinas conocían solo de vista, y les preguntó que dónde había sido el tumulto. Una de ellas le mostró el lugar y le preguntó que por qué quería saber aquello. La mujer respondió: "Porque dos hijos míos estuvieron". La testigo, conmovida, le respondió: "Dios os ayude" (ACA, proceso 126/25).

Esta estampa nos permite acercarnos a la vida cotidiana de las madres de las clases populares en las urbes medievales, y al cuidado atento y amoroso de los hijos e hijas, los propios y los de las vecinas. Intentar percibir si se quiere a los hijos más, menos o igual que en el presente es una búsqueda sin fin, poco tangible y no comparable. El ámbito de los afectos y emociones está en tierras movedizas, pues forma parte de lo más íntimo del ser humano y a veces no es exteriorizable ni perceptible (Illanes, 2019: 114).

Una de las vivencias más duras sobre la actuación de una madre medieval, contada por ella misma, es la que expuso Leonor López de Córdoba (1362-1420) en su autobiografía, dictada entre 1400 y 1406. Leonor tuvo una vida trágica: su padre fue mayordomo del rey Pedro I de Castilla; su madre, que era sobrina del rey Alfonso XI, murió siendo ella una niña. Su padre la prometió a los 7 años con Ruy Gutiérrez de Hinestrosa, cuya familia estaba vinculada también a la corte del rey Pedro. Tras la guerra civil que enfrentó al rey con su hermanastro Enrique, y la victoria de este, toda la familia de Leonor fue encarcelada: "El señor rey mandó que le cortasen la cabeza a mi padre en la plaza de San Francisco de Sevilla", cuenta ella en sus memorias. En la cárcel murieron su hermano y los demás parientes, excepto Leonor y su marido, que permanecieron encerrados durante nueve años. El rey Enrique de Trastámara, ya en su testamento, ordenó su liberación. Leonor se

fue entonces a Córdoba, a casa de su tía materna.

Allí, como en otros lugares, ocurrió entonces, en 1391, un asalto a la judería: “Y tomé un niño huérfano, que mantuve para que fuese instruido en la fe; le hice bautizar y lo crie por amor de Dios” (Rivera, ed., 2011). Leonor siempre protegió a aquel niño, al que llamaron Alonso; estaba convencida de que Dios la ayudaba precisamente por la caridad que había tenido con él. En 1400 huyó de la peste que asolaba la ciudad con sus tres hijos y su hija hacia Santaella, y después hacia Aguilar, donde Alonso, el huérfano converso que ella había criado, llegó enfermo con fiebre muy alta:

Rezaba todas las noches rogando a Dios que me quisiese librar a mí y a mis hijos; o que, si alguno se tuviera que llevar, se llevase el mayor porque era muy enfermizo. Y quiso Dios que, una noche, no encontraba quien velase aquel chico enfermo porque habían muerto todos los que hasta entonces le habían velado. Y vino a mí ese hijo mío, que le llamaban Juan Fernández de Hinestrosa, como su abuelo, que tenía doce años y cuatro meses, y me dijo: “Señora, no hay quien vele a Alonso esta noche”. Y le dije: “Veladlo vos, por amor de Dios”. Y me respondió: “Señora, ahora que han muerto otros, ¿queréis que me mate a mí?”. Y yo le dije: “Por la caridad que yo le hago, Dios tendrá piedad de mí”. Y mi hijo, por no salirse de mi mandato, fue a velarle; y, por mis pecados, aquella noche le dio la peste, y al otro día le enterré. Y el enfermo vivió después, habiendo muerto todos los que he dicho (Rivera, 2011: 34).

La suerte de Leonor mudó después, cuando se ganó la confianza de la viuda del rey, Catalina de Lancaster (1373-1418), reina regente durante la minoría de su hijo, el futuro Juan II de Castilla. Fue valida y consejera de la reina de 1406 a 1412, ostentó un gran poder político, destacó por su prudencia y su cultura; en la Crónica de Juan II se dice que su opinión era tan tenida en cuenta como la de los grandes nobles, prelados e intelectuales. Pero su fortuna volvió a cambiar: enfrentada al otro regente, Fernando de Antequera (1318-1416), Leonor fue desterrada de la corte, terminando su vida en Córdoba.

El episodio más difícil de comprender y comentar de su trágica vida es la muerte de su hijo mayor, Juan. Prácticamente ella provocó su muerte o consintió conscientemente en ella, sacrificó a su propio hijo para que cuidase al niño converso, al “hijo de la caridad”. Esto no le impide describir de manera desgarradora el entierro de Juan:

Y así, cuando lo llevaron a enterrar, fui yo con él. Y, cuando iba por las calles con mi hijo, las gentes salían dando alaridos, apiadadas de mí. Y decían: “Salid, señores, y veréis la más desventurada, desamparada y más maldita mujer del mundo”, con gritos que traspasaban los cielos (ibidem).

La madre Dhuoda

Detalle del Códice de Roda con la Adoración

de los Reyes Magos (Real Academia de la Historia, s. X).

Fuente: Wikimedia Commons.

"A pesar de que soy indigna, frágil y exiliada […] nunca nadie será para él como yo, que aún que indigna soy su madre […] Te exhorto, ¡oh, hijo mío, Guillermo, hermoso y amable!, a que entre las preocupaciones mundanas de este siglo no dejes de procurarte muchos libros en los que puedas aprender alguna cosa de Dios Creador."

Dhuoda,

Manual para mi hijo (s. IX)

Esta dama de época carolingia le cuenta a su hijo su vida, pero no nos dice quién es ni dónde nació ni quiénes eran sus padres. Vincula su biografía a su maternidad. Dhuoda habría sido una mujer de la nobleza más o menos cercana a la familia imperial, y por tanto educada en la escuela palatina fundada por Carlomagno, en la que recibieron una cuidada instrucción las mujeres de su linaje. Esta formación le permitió administrar y gobernar sus tierras mientras su marido se debatía en diferentes guerras, y escribir un magnífico tratado de educación destinado a Guillermo, su primogénito.

"El año once reinando felizmente, con la ayuda de Cristo, nuestro difunto señor Luis, el día 5 de las calendas de julio, en el palacio de Aquisgrán fui dada en matrimonio, como esposa legítima, a mi señor y padre tuyo, Bernardo". Dhuoda casó con Bernardo de Septimania, hijo de Guillermo de Tolosa, primo hermano de Carlomagno (c. 742-814), el 29 de junio del año 824. Sigue contándole a su hijo que el año trece del reinado de Luis el Piadoso, es decir, el 29 de noviembre del año 826, "con la ayuda de Dios, como creo, naciste de mí a este mundo, tú, mi hijo primogénito tan deseado". Es interesante destacar cómo ve su maternidad: le dice

que nació de ella y que era un hijo querido, esperado, deseado.

Su marido fue un personaje belicoso e intrigante; se pasó la vida guerreando, tuvo una importante intervención en las luchas internas entre los descendientes de Carlomagno, ostentó su poder en las tierras que había heredado de su padre en el sur del Imperio y fue nombrado conde de Barcelona por el rey franco. Acusado de adulterio, nada menos que con la segunda esposa de Luis el Piadoso (778-840), fue exiliado y destituido de sus cargos. “Probada” su inocencia por medio de un juicio de Dios, volvió a sus antiguos dominios y a dirigir sus condados en el Sacro Imperio y en la Marca.

Mientras tanto, Dhuoda, en el castillo de Uzés (Provenza), educaba sola a su hijo Guillermo, soportaba la larga ausencia de su marido, sus innumerables luchas e intrigas, administraba los bienes y costeaba los gastos que acarreaban los afanes políticos de Bernardo, con la finalidad de que no le abandonase a ella y a su hijo, “como hacían otros”.

Tras la muerte de Luis el Piadoso, las cosas empeoraron: sus hijos se enfrentaron entre sí. De este modo lo cuenta Dhuoda:

Agravándose cada vez más las desgracias de este miserable mundo, en medio de numerosas inestabilidades y discordias del reino, el emperador siguió el camino reservado a todos […] El año siguiente, fue el nacimiento de tu hermano, el día 22 de marzo del año 841 […] Aún muy pequeño, antes de recibir la gracia del bautismo, nuestro señor y padre de ambos, Bernardo, lo hizo llevar a su presencia […] (Duoda, 1989: 43).

De este modo, Dhuoda, recluida en el castillo provenzal de Uzés, fue apartada de sus hijos. Su marido se los había llevado como rehenes de Carlos el Calvo (823-877), que quería asegurarse así la fidelidad de Bernardo. Ante la dura separación, la madre escribió este emotivo tratado de educación para su hijo Guillermo, ya adolescente. La obra nos muestra que ella tenía una educación

“libraria”, una cultura religiosa y, sobre todo, una sensibilidad que nos conmueve. Nos deja ver una posición de clase y de género. Es inequívocamente el texto de una mujer de la nobleza, de una madre que quiere seguir en la distancia su tarea como educadora de los hijos:

Sabiendo que la mayoría de madres en el mundo gozan de la compañía de sus hijos, y viéndome yo, Dhuoda, alejada de ti, hijo mío Guillermo, angustiada y llena de deseos de ayudar, te mando para que lo leas este opúsculo mío trascrito para que sirva a tu formación a manera de un espejo, alegrándome de que, aunque esté ausente físicamente, la presencia de este libro te haga reflexionar cuando lo leas, lo que debes hacer a menudo por mí… (ibidem: 35).

Los hijos de Luis el Piadoso firmaron en 843 el Tratado de Verdún. Bernardo de Septimania no aceptó la resolución y se enfrentó a Carlos el Calvo, el rey que tras el reparto con sus hermanos ostentaba el mando en el sur del Sacro Imperio. Durante aquellos dos años de lucha, llena de soledad e impotencia, ella había escrito el Liber manualis, que debía servir de guía a su hijo Guillermo, “hermoso y amable”. Se trata de un documento único para comprender la mentalidad y los sentimientos de una madre de la nobleza altomedieval.

Dhuoda vivió en una época turbulenta en la que prevalecía la gloria militar. Su hijo, como todos los nobles, era educado para la guerra. La madre, llena de deseos de ayudar, se movía con angustia en aquel mundo violento; quería que su hijo encontrase una guía en Dios y en una moral en la que su madre buscaba espacios de paz y de justicia:

Hoy muchos tienen ganas de luchar. Temo que a ti y a tus compañeros de armas, hijo, no os pase esto, porque dice el Apóstol: “Los días son malos, surgirán falsos profetas y se instalarán tiempos peligrosos” […] Ya se ven algunos, entre los que salen en orden de

batalla, que van buscando por todas partes para ganar. Levántate y reza […] Está escrito: “La ira se encontrará bien en el corazón del insensato” […] Que no te pase a ti, noble hijo […] La paz reprime la ira, el enfrentamiento teme la paz, la paz segura ampliamente reposa, la concordia amiga vuela hasta el cielo (ibidem: 111).

La paz es repetidamente deseada por Dhuoda, le pone en un dilema; la madre predica la paz a su hijo, mientras él se prepara como soldado, es decir, para la guerra:

El insensato es pronto a la ira, lento a la paz. Que no te pase a ti, noble hijo. Es mejor un hombre paciente que un hombre fuerte, quien pacientemente domina su alma en todos los aspectos supera al conquistador de ciudades […] Yo, tu consejera Dhuoda, hijo Guillermo, quiero que, creciendo pacientemente en las santas virtudes entre todos los soldados, seas siempre remiso en el hablar y remiso a la ira (ibidem: 124).

A lo largo de los siglos, ¿cuántas mujeres, esposas y madres de combatientes no habrán sentido un indispensable deseo de paz, cuántas habrán sufrido la soledad, la contradicción entre el deseo de victoria y el ardiente deseo de paz, un indispensable deseo de paz, como el que se respira a lo largo de la obra de Dhuoda? Lo que desea la madre no es que su hijo obtenga la victoria sobre los enemigos, sino que los enemigos opten por la paz. Lo que desea la madre es que su hijo viva y sea feliz, sobre todo que viva, y esto solo lo conseguirá con la paz.

También le exhorta a la caridad y la justicia:

Tú, hijo Guillermo, huye de la iniquidad, ama la equidad, practica la justicia […] Muestra una compasión fraternal hacia los hambrientos, los sedientos, los desnudos, los huérfanos, los viajeros,

los forasteros, las viudas y también los niños, los oprimidos y todos los necesitados […] Si lo haces tu luz surgirá como la aurora y la claridad guiará siempre en tus pasos (ibidem: 129 y 135).

Mientras ella escribía sobre la paz, su marido, a pesar de tener a sus hijos como rehenes, continuaba luchando contra el rey Carlos. Dhuoda pedía a su hijo que rogase por su padre, para que Dios le diese la paz y concordia, y un espíritu paciente para poder superar aquellas circunstancias. La madre era consciente de la violencia constante, de la beligerancia que había caracterizado la vida de Bernardo, y por extensión la suya; sola y profundamente angustiada, con el deseo infinito de poder ver a sus hijos, continuaba escribiendo. Uno de los fragmentos más bellos del libro es cuando Dhuoda bendice a Guillermo:

Que Dios te dé en abundancia el rocío del cielo y la fertilidad de la tierra. Que el grano y el vino y el aceite con todos los demás bienes, te broten en cantidad […] orando por ti, noble hijo, estoy cerca de ti en todo momento. Bendito seas en la ciudad, bendito en el campo. Bendito en la corte. Bendito con tu padre y bendito con tu hermano. Bendito con los grandes y bendito con los pequeños. Bendito con los más viejos y bendito con los jóvenes. Bendito también el fruto de tu tierra. Bendita tu juventud que va y viene, hasta que llegues a la vejez y consigas felizmente el puerto de las almas (ibidem: 177).

Dhuoda ha sido considerada una mujer excepcional, como ciertamente lo es su obra, única en su género; no es excepcional su problemática, su vida y su actitud como madre: “La dulzura del amor tan grande y el deseo de tu belleza han hecho que casi me olvide de mí misma; ahora cerradas las puertas, deseo volver a entrar dentro de mí” (ibidem: 185). De este modo expresaba sus sentimientos mientras iba finalizando el libro y aprovechaba para dar los últimos consejos a su hijo. Angustiada, enferma y quizá viendo próxima la muerte, escribía al final del libro su propio

epitafio mientras se despedía de su hijo ausente: “Creado de la tierra, en esa tumba yace enterrado el cuerpo de Dhuoda […] Esta tierra ha acogido en su profundidad su frágil barro […] Vosotros de toda edad y sexo que aquí vais y venís, os lo ruego, decid: ‘Santísimo, rompe sus cadenas’” (ibidem: 189-190).

Un ejemplo magnífico de la conciencia del valor real y simbólico de la maternidad. No sabemos nada más de Dhuoda una vez terminado el libro, el 2 de febrero del 843. Bernardo fue hecho prisionero en Tolosa, condenado a muerte y decapitado al año siguiente. Muerto el padre, su hijo Guillermo seguiría la carrera de las armas. Cuando tuvo la destreza suficiente y los contactos políticos necesarios, quiso vengar la muerte de su padre y recuperó los condados de Barcelona, Girona y Osona con ayuda del emir Abd al-Rahman II (792-886). Ocupó estos territorios durante dos años, hasta que las fuerzas de Carlos el Calvo sitiaron la ciudad condal, le hicieron prisionero y lo decapitaron en 850. Guillermo tenía 24 años (Vinyoles, 2005: 16-22).

De madre a hija

“Como Sança Ximenis tenga dos hijas del citado Archibaldo, movida por aquel estrecho y afectado amor natural, que por naturaleza debe ser otorgado a los hijos, en caso de que ella viniese, que una de sus hijas venga con ella, considerando que sería un gran remedio y medicina a su turbación.”

María de Castilla (1421)

La reina de Aragón, María de Castilla (1401-1458), escribió esta carta al conde y a la condesa de Foix intercediendo por Sancha Ximenis de Cabrera, viuda de Arquimbaldo, hermano del conde. Arquimbaldo había muerto trágicamente en 1419, en el contexto de la guerra de los Cien Años: acompañaba al duque Juan de Borgoña a Montreau para pactar una tregua con el futuro Carlos VII de Francia (1403-1421), pero fueron traicionados y asesinados. Sancha quedó viuda con dos niñas pequeñas. Quería recuperar la dote, marcharse de Francia y volver a su tierra con sus hijas; pero su cuñado retenía la dote y a las niñas, que podían ser una valiosa moneda de cambio en los convenientes pactos matrimoniales. Sancha pidió ayuda a la reina de Aragón: quería que por lo menos dejasen venir a una de sus hijas con ella, reivindicando sus derechos como madre. La reina la secundó, sin que su regreso fuese, sin embargo, posible.

Miniatura del Psalterium cum canticis

(Biblioteca Nacional de Francia, s. XIII).

Fuente: Wikimedia Commons.

La dama no volvió a “la parte de acá de los Pirineos” hasta diez años después, sin haber recuperado la dote y sin que viajase con ella ninguna de sus hijas, que se habían casado en Francia, según los intereses del conde de Foix, su tío. Muy interesantes son las palabras sobre la maternidad que expresa en esta carta la reina María, que no fue madre. Afirma que el amor maternal es estrecho y natural, es un amor que por naturaleza la madre siente por sus hijos. Estar cerca de sus hijas será una medicina para esta joven madre viuda. Pero el derecho a ejercer la maternidad solo le era reconocido si se quedaba en la corte de Foix, no si volvía a su tierra. Esperó, pues, a ver a sus hijas casadas para regresar. Entonces les escribía cartas y les mandaba regalos.

Existen varios ejemplos documentados de entrañables relaciones entre madres e hijas en las que hay complicidad, transmisión de conocimientos y confidencias. El rey Alfonso X de Castilla, decía que la “guarda” de las hijas competía sobre todo a la madre (Partidas, II, VII, 11). La mayor parte de las enseñanzas que recibía la hija venían de su madre, que era quien la preparaba para la vida. Vicente Ferrer (1971), en uno de sus sermones, increpaba así a las madres desde el púlpito: “Vosotras, mujeres, a vuestras hijas que les enseñáis: —Ahora, hija, así te depilarás; mira, coge así el espejo […] Hija mía, así bailarás de ladito y así harás esta vuelta […]. ¡Y la madre se hace alcahueta de su hija! ¡Al infierno tú y ella!”. Del mismo modo, Francesc Eiximenis (1981) criticaba a las doncellas que se pintaban el rostro y usaban afeites, y añadía: “les ayudan mucho las miserables de sus madres que se lo consienten y les aconsejan”. Estos moralistas, con sus reproches, nos muestran la estrecha relación que había entre madres e hijas, la transmisión de conocimientos entre mujeres de distintas generaciones, y los consejos, recomendaciones y consuelos que les ofrecían.

Uno de los más bellos ejemplos de la relación entre madre e hija nos lo ofrece una carta privada de una mujer anónima, seguramente una madre de la burguesía y esposa de un mercader o funcionario. Solo conocemos su nombre de pila, Andreua, que escribe desde Valencia a su hija, que no sabemos dónde se encuentra, pero tenía dos de sus hermanos cerca, ya que la madre les saluda. Andreua

estaba sola con sus otros hijos, el marido estaba de viaje y esperaba que su nave regresase pronto. La madre había recibido una carta de su hija diciéndole que se había separado del marido; le contesta angustiada, preocupada, le expresa su amor y los deseos de verla. Traduzco a continuación algunos fragmentos:

Muy amada y de mí querida hija: De mí y de vuestros hermanos, mis hijos, os hago saber que estamos sanos gracias a Dios, pero yo no muy alegre, porque os querría ver a vos, ya que sabe Dios que el mayor deseo que yo tengo en este mundo es veros a vos, ya que noche y día no estoy más que con vos. Atended la gran congoja que yo paso por vos… (Martorell, 1926: 29-33).

Prosigue contando los motivos de su gran congoja:

Me hacéis saber, querida hija, que os habéis separado del marido y él de vos. Tengo un gran disgusto, pero no puedo hacer nada, solo os ruego, querida hija, que viváis como una buena mujer. Querida hija, muchas veces os he escrito que vengáis, y solo he recibido una carta vuestra que noche y día llevo en los pechos y la beso diversas veces por amor de vos (ibidem).

Es una carta de amor maternal y sus palabras tienen una gran fuerza emotiva; a pesar del disgusto que siente por la separación, aconseja amablemente a la hija. Insiste en que vaya a su lado, que le mande alguno de sus vestidos, que le hace falta ropa; pero mejor que coja todas sus cosas y vuelva al lado de su madre.

Andreua, aunque en su carta hace hincapié en que su situación es algo precaria, le dice a su hija que tiene acceso a la reina, que la recibe siempre que quiere hablar con ella. Se trata nuevamente de María de Castilla, reina de Aragón entre 1416 y 1458, y que tuvo muchos años su corte en Valencia, donde prestaba gran atención a

las mujeres que tenían problemas. Andreua se preocupa de que hablen bien de su hija: la mujer del tesorero la criticaba, decía que era cruel y avariciosa; la madre, para acallarla, le pide a la hija que los vestidos los haga llevar a la casa del tesorero, para que vean que es generosa con su madre, "ya que no puede hacer mayor limosna en el mundo que cubrir a tu propia madre". La carta fue escrita en Valencia el 20 de diciembre, sin que conste el año, aunque podríamos fecharla a mediados del siglo XV. Así consta su firma: "Andreua, madre vuestra que mucho os saluda y noche y día está con vos durmiendo y velando" (ibidem: 29-33).

Es una sentida y sincera carta, llena de angustia, en la que se entrevé que la madre tiene otros problemas: hijos menores a los que criar, otros alejados de ella, ciertas necesidades económicas, y con el marido ausente, quizá en Nápoles enviado por la reina; pero los demás problemas los insinúa entre líneas. La verdadera angustia la sufre por su hija, a la que no deja de mostrarle su amor. No sabemos nada más de esta mujer, pero con una sola carta nos deja entrar en la intimidad de sus sentimientos, en la íntima relación entre madre e hija.

Para terminar, seguiremos en Valencia con la ya mencionada Isabel de Villena. En el convento de clarisas de La Trinidad, había ingresado voluntariamente, a los 15 años, la hija ilegítima de Enrique de Villena, donde llegó a ser abadesa entre 1462 y 1490 con el nombre de Isabel, y escribió la bella Vita Christi, una vida novelada de María y de las demás mujeres que rodearon a Cristo. Se trata de una obra pensada por una mujer, destinada especialmente a las religiosas de su convento, pero de hecho está dedicada a las mujeres en general. Podríamos calificarla de "feminista", ya que defiende a las mujeres en respuesta a la misoginia reinante en el siglo XV.

En distintas partes de la Vita, sor Isabel habla sobre la maternidad. Voy a destacar el episodio en el que Ana se despide de su hija María, cuando esta huye hacia Egipto. Traduzco unos fragmentos:

Y la virtuosa Ana, viendo que debe quedarse y que su amada hija debe partir, su corazón vino a estallar y con un gran grito dijo:

“¡Oh, hija y Señora mía! Tan poco ha durado mi consuelo de vuestra compañía… Si pensase que vais a un lugar donde fueseis bien acogida y que pudiera tener a menudo cartas vuestras, que es el mayor consuelo de las personas queridas que se encuentran separadas, esto sería para mí de algún consuelo […] Oh dolor, que yo viviendo haya de estar separada de personas para mí más queridas que la vida, y que no os pueda ayudar ni consolar en caso de tanta necesidad, ya que ahora vos, hija mía, tendríais más necesidad de mi compañía que en otro tiempo. Vos llevaréis el dolor de mi soledad y yo el de la vuestra, y una y otra no podremos consolarnos” (Cantavella y Parra, eds., 1987: cap. 83).

Ana, que es madre y es abuela, se expresa como la madre amable de María; lo hace con palabras de sor Isabel, que no fue madre y que muy posiblemente no supo gran cosa de la suya, al permanecer anónima. Habla de los sentimientos de una madre por su hija: el consuelo de la presencia y de las cartas en la ausencia, el dolor de la separación, la soledad, el amor maternal. Y acto seguido aparece Ana como la “madre nutricia”, ansiosa por cubrir las necesidades de su hija y de su nieto:

Y la gloriosa Ana, ansiosa de las necesidades de la Señora, su hija, que tanto amaba, dijo a su señoría: “Oh, hija mía, ¿y qué provisión habéis preparado para el camino?”. Y su merced respondió que ninguna, ya que solo había pensado en huir […] “Hija mía, haced el favor de tomar un asno que yo tengo aquí en mi casa y llevad algunas provisiones para el camino y que vos podáis cabalgar; pero vos solo pensáis en apartar a vuestro hijo de este peligro, y el fervor de su amor os hace olvidar la delicadeza y la ternura de vuestra persona, la cual es para mí tan querida que no puedo olvidarla, antes tengo y tendré siempre ansia de vuestras necesidades deseando continuamente ayudaros”. Y mandó su señora madre albardar el asno, e hizo meter en un saquito todo el pan que se encontraba en su casa para que tuviese algo para comer durante el camino, y le dio un cesto de huevos diciéndole con muchas lágrimas: “Estos huevos, hija mía, serán para vuestro hijo; he aquí un pedreñal para poder encender el fuego en los montes desiertos y

descansar vos y vuestro hijo al calor del fuego…”. Y las amables doncellas, hermanas de la señora, deseosas de servirla, descolgaron uvas y granadas y las pusieron en una cesta junto a otra fruta seca para proveerla. Y su prudente madre, que pensaba en todo, le dio cebada para el asno… (ibidem).

María solo piensa en huir y salvar a su hijo, pero Ana tendrá siempre ansia por su hija, procurará cubrir sus necesidades, le proclama su amor y sus deseos de ayudarla. Ana, prudente y con experiencia, ha de pensar en todo: necesita una cabalgadura, provisiones para el camino, poder encender el fuego, cebada para el asno…

Isabel de Villena se hace eco de los sentimientos y actitudes de muchas madres de su tiempo, como si hubiese oído las palabras de su compatriota Andreua y hubiese percibido las afables relaciones de muchas madres con sus hijas.

Capítulo 9

Otros amores, otros afectos

El amor a Dios, el Dios amor

"¡Ah, dulcísimo, puro y divino Amor! —dice esta Alma—, ¡cuán dulce es la transformación de mí misma en aquello que amo más que a mí misma! Y hasta tal punto me he transformado que he perdido mi nombre para amar lo que apenas podía amar: en amor me he transformado, pues no amo a otro que a Amor."

Margarita Porete,

El espejo de las almas simples (s. XIV)

Hubo en los tiempos medievales diferentes formas de religiosidad femenina. Algunas las encarnaron monjas que vivieron en monasterios y conventos, es decir, en comunidades de mujeres bajo la obediencia a una regla, normalmente en régimen de clausura; entre ellas hubo fundadoras de órdenes monásticas femeninas, como Clara de Asís (1195-1253) o Brígida de Suecia (1303-1373), consideradas santas por la Iglesia. A partir del siglo XII aparecen en Europa occidental diversas formas de religiosidad laica, entre las que destacamos a beguinas o beatas; mujeres que, sin haber hecho votos, vivían su castidad en el mundo, a menudo en pequeños grupos, pero sin la obediencia a ninguna regla. Cercanas a ellas estaban las terciarias de las órdenes mendicantes, laicas consagradas a Dios. Otras fueron ermitañas, que moraban solitarias en cuevas y desiertos. Hubo reclusas que vivían su aislamiento en las ciudades, emparedadas en los muros de los templos. Entre todas ellas encontramos místicas y visionarias que se acercaron a Dios sin intermediarios. Mujeres que tuvieron experiencias místicas y visiones, y lo escribieron en cantos de amor a Dios, al amor de Dios, o como decía Hadewijch de Amberes (s. XIII), el "furor de amor", que podían tener su modelo en las palabras del Cantar de los

Cantares o del amor cortés.

No podemos olvidar que entre los grupos considerados heréticos por la Iglesia católica también hubo mujeres que vivieron activamente su fe; especialmente debemos destacar a las cátaras que, dentro de su credo, adquirieron lugares preeminentes, pudiendo ascender dentro de la jerarquía religiosa y administrar los sacramentos. O las seguidoras de Guillerma de Bohemia (1210-1281) y Maifreda de Pirovano (s. XIII), cuyo movimiento de reforma se basaba en la creencia de que la renovación de la sociedad cristiana vendría a través del sexo femenino. En el caso de Guillerma de Bohemia, sus seguidoras veían en ella la encarnación femenina del Espíritu Santo. Muerta la fundadora, su cuerpo fue venerado hasta que, en 1300, fue mandado desenterrar y quemar en Milán, junto a su sucesora Maifreda de Pirovano, condenada a la hoguera por hereje (Muraro, 1985).

En el mundo medieval la espiritualidad era importante, la cultura se expresaba en lenguaje religioso; lo divino, trascendente, tenía un lugar muy destacado en la vida de los hombres y mujeres de la época, que vivieron su experiencia religiosa tanto dentro como fuera del monacato.

Entre las místicas visionarias ya hemos hablado con anterioridad de Hildegarda de Bingen, pero podríamos citar a muchas otras: Margarita d'Oingt (c. 1240-1310), que vio en la muerte de Jesucristo a una mujer en los dolores del parto; Hadewijch de Amberes, quien rechazó la vida claustral: "un espíritu de buena voluntad vive en el interior de sí mismo de forma más bella de la que todas las reglas juntas pudieron llegar a ordenar" (Ros y Swart, eds., 2001: carta 4); Beatriz de Nazaret (1200-1269), que escribió Los siete modos de amor y que reaccionaba a sus visiones con llantos y risas; Matilde de Magdeburgo (c. 1207-1282), beguina primero, monja después, autora de cantos místicos parecidos al Minnesang; la también beguina Margarita Porete (1250-1310), condenada a la hoguera en 1310, que escribió sobre Dios amor; Angela de Foligno (1248-1309), terciaria, que en sus visiones penetraba en las llagas de Cristo; o Juliana de Norwich (1342-1416), emparedada, que en su Libro de visiones y revelaciones se muestra positiva: "todo será para bien y, sea lo que

sea, todo será para bien” (Cirlot y Garí, 2008). Todas estas mujeres dejaron por escrito su experiencia interior, porque les era necesario plasmarla, sacarla hacia fuera, hacerla pública, y además lo expresaron en lengua materna. Después hablaremos de la primera mística que escribió en lengua castellana, Teresa de Cartagena (1420/1435-¿?).

Otras no escribieron sus experiencias místicas, pero ellas mismas u otros las contaron, como Prous Boneta (1296-1328), que vivió en Montpellier y fue ejecutada por herejía; María García de Toledo (1340-1426), que abrazó la pobreza evangélica; las terciarias castellanas María de Santo Domingo (1485-1524) —que en Aldeanueva (Ávila) dirigió una comunidad basada en el amor y la confianza— y Juana de la Cruz (1597-1675) —de la que se han recogido sus sermones (Graña, 2012: 69-79)—; y un largo etcétera.

Vamos a centrarnos en los escritos de dos místicas. Primero en los textos de Margarita Porete, beguina itinerante, que vivió en Francia (condado de Hainaut) a finales del siglo XIII y principios del XIV. En su lengua materna escribió El espejo de las almas simples, que habla del amor divino. Perseguida precisamente por las ideas expuestas en esta obra, fue encarcelada y no quiso responder ante los acusadores, coherente con lo que había escrito: “El alma libre, si no quiere, no responde a nadie que no sea de su linaje […] por ello, quien reta a un Alma así no la encuentra, sus enemigos no obtienen respuesta” (Garí, ed., 2005: cap. 88). Fue condenada a la hoguera y quemada en París en 1310. Su obra, a pesar de haber sido prohibida, circuló como texto anónimo por distintos lugares de Europa, y se tradujo por lo menos al latín, al inglés y al italiano.

Compañeras monjas de Herrada de Landsberg, retratadas por

ella misma

en su Hortus deliciarum (s. XIII).

Fuente: Wikimedia Commons.

Las beguinas forman parte de un amplio movimiento que surgió a finales del siglo XII en Flandes; se trataba de mujeres que, bien solas o en grupo, llevaban una vida religiosa de manera independiente, sin obedecer a ninguna regla, al margen de la jerarquía eclesiástica y libres de cualquier poder masculino (Botinas, Cabaleiro y Duran, 2002). Algunas de ellas llevaron una existencia itinerante, trasladándose por diversos países y difundiendo de esta manera el movimiento; otras vivieron en sus propias casas del fruto de su trabajo, mientras practicaban obras de piedad; y las hubo que incluso convivieron en grupos más o menos grandes, formando beaterios, como en Flandes.

En segundo lugar, veremos fragmentos de Juliana de Norwich, que tuvo su primera visión en 1373, cuando tenía 30 años. Fue una emparedada que vivió encerrada en una celda adjunta a la iglesia de San Julián (Norwich, Inglaterra), desde la que narró sus visiones en un texto fascinante y optimista: Libro de visiones y revelaciones.

Las reclusas o emparedadas construían sus celdas incrustadas en edificios urbanos, especialmente en conventos e iglesias, como podemos ver en la catedral de Santa María de Astorga, o en los casos de las mujeres que documentamos en las parroquias de Córdoba o Sevilla a partir de 1300 (Miura, 1991). Como precedente del encierro femenino tenemos a la riojana santa Oria, que en el siglo XI se encerró en San Millán de la Cogolla, y a la que cantó Gonzalo de Berceo: “Don Oria la reclusa de Dios mucho amada”. Las emparedadas normalmente tenían por un lado acceso al templo para poder seguir los oficios divinos y por otro lado a una ventana o un locutorio donde comunicarse con el exterior, ya que desde allí aconsejaban, enseñaban, predicaban. Gozaban de gran consideración y respeto, y era habitual que acudieran a recibir su consejo hombres y mujeres de distintos grupos sociales.

Reproducimos un fragmento de Margarita Porete, que habla sobre el amor divino por medio de alegorías, donde dialogan la Razón, el Alma, el Amor-Dios. El Alma dice: “¡Ah, dulcísimo, puro y divino Amor!”, como leíamos antes. Amor interviene: “¡Ay, dulcísima Alma! ¿Qué querríais que os diera? ¿No sois criatura? ¿Querríais recibir de vuestro amigo algo que a él no le convenga dároslo ni a vos tomarlo? Apaciguaos, dulce Alma, si queréis creerme, pues él no da a criatura otra cosa que aquello que vos tenéis, y lo otorga tal como os conviene” (Garí, ed., 2005: cap. 31).

Juliana de Norwich expresa así el amor divino:

“Mira cómo te amo”, como si dijera: “Mira y ve que te amaba tanto antes de morir por ti, que quería morir por ti. Y ahora he muerto por ti, gustosamente sufrí lo que pude. Y ahora todos mis amargos dolores y mi terrible esfuerzo se han vuelto alegría y felicidad eterna para mí y para ti. ¿Cómo podrías pedirme algo agradable a mí sin que yo alegremente te complaciera? Pues mi deleite está en tu santidad y en tu alegría y felicidad eternas junto a mí” (Tabuyo, ed., 2002: cap. 24).

Merece la pena leer estas dos obras, de gran belleza expresiva y que nos muestran las visiones místicas, el amor de Dios que llena el alma de estas mujeres, y las emociones que expresan. Hasta aquí hemos podido leer dos fragmentos que hablan del amor místico; seguidamente hemos escogido otros dos fragmentos sobre la alegría.

Margarita Porete, por boca de Amor, dice al Alma:

Esta Alma nada en el mar de la alegría que es el mar de las delicias que escapan y fluyen de la Divinidad; y no siente alegría alguna, pues ella misma es alegría y nada y flota en alegría sin sentirla, porque habita en Alegría y Alegría habita en ella; ella misma es alegría en virtud de Alegría que la ha transformado en sí misma (Garí, ed., 2005: cap. 47).

Por su parte, Juliana decía:

Y vi que Dios se alegra de ser nuestro padre, y Dios se alegra de ser nuestra madre, y Dios se alegra de ser nuestro verdadero esposo y de que nuestra alma sea su esposa amada. Y Cristo se alegra de ser nuestro hermano, y Jesús se alegra de ser nuestro salvador. Son cinco grandes alegrías, según yo lo entiendo, en las que quiere que nos regocijemos […] Debemos alegrarnos grandemente de que Dios habite en nuestra alma, y debemos alegrarnos más aún de que nuestra alma habite en Dios. Nuestra alma es creada para ser la morada de Dios, y la morada de nuestra alma es Dios, el Increado (Tabuyo, ed., 2002: caps. 52 y 54).

Finalmente, voy a destacar la libertad femenina y la alabanza de lo femenino (no me atrevo a decir "feminismo") que hay en sus textos. Siendo mujeres, tienen la osadía de hablar y escribir sobre Dios; esto por sí solo ya les vale las sospechas de los hombres de la jerarquía eclesiástica: la mujer debe guardar silencio. Juliana se preguntaba por qué: "¿Pero debo pensar que por ser mujer no debería hablaros de la bondad de Dios, cuando vi al mismo tiempo que él quiere que su bondad se conozca?" (ibidem: cap. 6).

Por su parte, Margarita Porete proclamaba su libertad: "Esta Alma —dice Amor— es libre, más libre, muy libre, encumbradamente libre, en su raíz, en su tronco, en todas sus ramas y en todos los frutos de sus ramas. Tiene llena por completo su medida de libertad, cada costado tiene su jarra llena" (Garí, ed., 2005: cap. 88).

Pero la beguina además feminiza al Amor-Dios, llamándolo "dama Amor": "¡Ah! ¿Y qué voy a querer? La pura nada no tuvo nunca voluntad, no quiero nada. Nada me importa la bondad de dama Amor, nada me importa por tanto cuanto es suyo. Está colmada de sí misma. Ella es, nada es si no es de ella; por eso digo que eso me sacia por completo y me basta" (ibidem: cap. 132).

Para Juliana, Dios no solo es padre, también es “madre”; por lo tanto, feminiza a Dios, a la vez que alaba las virtudes de la madre; este fragmento es como un canto a la maternidad: “Tan verdaderamente como Dios es nuestro Padre, Dios es verdaderamente nuestra Madre, y lo ha revelado en todo”, especialmente en estas dulces palabras:

Yo soy el poder y la bondad de la paternidad. Yo soy la sabiduría y el cariño de la maternidad. Yo soy la luz y la gracia de todo amor bienaventurado […] Esta hermosa palabra, “madre”, es tan dulce y amable en sí misma que, verdaderamente, no puede decirse de nadie o a nadie, excepto de él y a él, que es la verdadera Madre de la vida y de todas las cosas [...] a la propiedad de la maternidad pertenece la naturaleza, amor, sabiduría y conocimiento, y esto es Dios (ibidem: caps. 59-60).

En aquellos siglos en que Dios y el amor estaban en el centro de la vida cultural, algunas mujeres hablaron en voz alta de su amor a Dios, del amor de Dios hacia el Alma, escribieron sobre ello. Algunas proclamaron la encarnación femenina del Espíritu Santo, fueron perseguidas por su osadía. Brígida de Suecia afirmaba que Cristo hablaba por boca de las mujeres; Matilde de Magdeburgo declaraba que ella, una pequeña y pobre mujer vil, había escrito su libro directamente del corazón y de la boca de Dios, de modo que procedía de este, con amor, y no de la inteligencia humana (MacKay, 1989: 502).

Vocaciones, claustro y libertad

"Estaba yo en el monasterio, y vino Clara, esclava de mi abuelo, y miré por la ventana y la citada esclava me dijo que mi abuelo me mandaba ropa para una camisa. Entonces dije a la portera que abriese y ella abrió la puerta, y entonces Gabriel Olivet puso el pie en el monasterio y me cogió diciendo: '¡Por la cabeza de tal ya te tengo!', y tirándome con fuerza me sacó del monasterio. Y yo chillaba sin parar: '¡No quiero marido, dejadme estar que quiero ser monja!'. Fuera, en la plazuela de delante del monasterio había un grupo de hombres armados que me llevaron por la fuerza por la plaza de Santa Ana hacia abajo."

Caterina Aleu, Declaración en un proceso (1426)

Los monasterios ofrecieron a las mujeres una alternativa de vida; podían alcanzar una perfección personal, liberadas de los vínculos matrimoniales y de la maternidad. Las religiosas vivían en una comunidad femenina bajo la dirección de una abadesa y siguiendo la regla de una orden monástica; de todos modos, los monasterios medievales no eran recintos estrictamente cerrados, allí podían ser hospedadas temporalmente mujeres laicas. Muchachas y viudas de cierta posición social buscaban en los conventos un espacio de retiro; las madres viudas de algunas religiosas quisieron pasar sus últimos días en el convento donde estaban sus hijas, como haría Christine de Pizan.

Profesión de santa Clara, detalle del retablo de las santas Catalina y Clara (catedral de Barcelona, s. XV).

Fuente: Wikimedia Commons.

Algunas niñas fueron destinadas a la vida monástica por sus padres, a veces por no tener una dote suficiente para casarlas dentro de su entorno social, a veces por devoción de sus familiares sin que ellas tuviesen edad aún para poder decidir libremente. Algunas no tenían ninguna predisposición para la vida contemplativa y vivieron una triste existencia; otras se adaptaron perfectamente a la vida monástica y llegaron a tener una rica vida espiritual e intelectual, una perfección personal y autoridad moral. Sería, por ejemplo, el caso de Emma de Barcelona (c. 880-942), o el de Hildegarda de Bingen, que desde niñas fueron destinadas a la vida religiosa y llegaron a ser abadesas, rigiendo diligentemente las comunidades de mujeres que les habían sido encomendadas. Dirigir un monasterio, convento o abadía no era fácil. Era importante que la comunidad viviese pacíficamente, que se cumpliese la regla, que la vida diaria de las monjas estuviese ordenada; había que administrar el patrimonio, a menudo escaso; y a veces gobernar el señorío feudal por el que se regían las tierras monásticas.

Hubo mujeres que quisieron entrar en la vida conventual con plena libertad. Este es el caso de la muchacha que habla como testigo en el fragmento que hemos incluido al inicio. Se llamaba Caterina Aleu, era huérfana y estaba bajo la tutela de su abuelo, que la había prometido con el hijo de un socio suyo. Caterina pertenecía a las clases populares urbanas; tenía unos 17 años cuando consiguió convencer a su hermano para que la llevase al convento de las dominicas de Barcelona, donde deseaba profesar como monja. Al poco tiempo, el que tenía que ser su suegro, Gabriel Olivet, la raptó por la fuerza del recinto monástico. Era el mediodía del día 13 de julio de 1426 (ADB, proceso 520).

Caterina quería evitar el matrimonio y preservar su virginidad; afirmaba que quería hacerse monja, es decir, tenía vocación de servir a Dios por medio del claustro y la oración, incluso había elegido el convento donde quería hacer sus votos. Algunas mujeres hallaban en la vida monástica una experiencia espiritual a la vez que tenían acceso a una educación literaria, podían cultivar su inteligencia y su espíritu en un entorno femenino. Si bien no todas las monjas sabían leer y escribir, la mayoría de ellas eran letradas, podían gozar de la lectura y de la música. Los conventos ofrecieron a algunas mujeres medievales, que sintieron vocación para ello, un

espacio confortable, un retiro, un refugio.

Así como otras muchachas eran obligadas a quedarse en el convento contra su voluntad, Caterina fue obligada a salir de él por la fuerza, sin tener en cuenta su vocación. Para algunas, encerradas sin vocación, el convento sería una cárcel de la que no podían salir. Para ella no, ella deseaba encerrarse allí. Porfió durante más de dos años para poder cumplir su deseo, hasta que el abuelo, que se había quedado ciego y había dejado el negocio en manos del raptor, se negó a pagarle la dote si no se casaba con el novio que él le había buscado; sin dote no podía tomar los hábitos, y fue obligada a casarse con el hijo de Gabriel Olivet. Lo que no había logrado la violencia física, las demandas y las denuncias, lo logró la violencia económica. Sin dote no podía realizar su voluntad de quedarse en el monasterio de las dominicas, donde estuvo durante los años que duró el proceso. Esta historia terminó mal, terminó en boda no deseada.

Vamos a poner el ejemplo de otra vocación, la de la noble zamorana Elvira Rodríguez. Elvira estaba casada con el caballero Rodrigo Peláez. En 1258 decidieron de común acuerdo romper los lazos matrimoniales para entrar en religión; lo hicieron bajo juramento. El marido ingresó en la Orden de Santiago y Elvira en el incipiente convento de Santa María de las Dueñas de Zamora. Un año después él quiso dejar la orden y volver a la vida conyugal con su mujer, pero ella se negó, pues Elvira deseaba seguir con su nueva vida como religiosa. Esta mujer había probado dos tipos distintos de vida, la de casada y la de monja, y decide romper las ataduras del matrimonio para seguir la vida religiosa (Bueno, 1989: 235-236).

El convento de Las Dueñas provenía de un antiguo beaterio fundado por Jimena Rodríguez, viuda, que era la hermana de Elvira; allí se había retirado con sus hijas y abría el recinto a otras mujeres nobles que quisiesen ingresar en él. Elvira, pues, encontró allí a las mujeres de su familia con las que se encontraba bien, mejor que con su vida conyugal, y pudo ayudar a su hermana en la fundación monástica, para la que ya había pedido licencia al papa.

Una vocación que no podemos olvidar, hablando de historia de las mujeres, es la de Leonor Manuel de Villena, hija natural de Enrique de Villena, a la que, con otro nombre, ya hemos hecho referencia en

varias páginas de este libro; ignoramos la identidad de su madre. Fue criada por su tía, la reina de Aragón María de Castilla, mujer de probada religiosidad que había fundado en Valencia el monasterio de clarisas de La Trinidad. Allí ingresó voluntariamente a los 15 años Leonor, que al entrar en religión tomó el nombre de Isabel. Sor Isabel de Villena llegó a ser abadesa de La Trinidad; allí escribió la Vita Christi y allí murió en 1490, a los 60 años de edad.

La obra de sor Isabel, compuesta con "elegante y dulce estilo", no es una obra como las de las místicas que hemos visto en el epígrafe anterior. Se trata de un libro de meditación; es un texto enormemente humano, que quiere conmover a sus lectores y lectoras. Habla especialmente de las emociones de las mujeres y de las relaciones que tuvieron con Jesús; de la solidaridad femenina ante el dolor. Escribe para su comunidad monástica de mujeres una obra "feminista", en contraste con la literatura misógina que despachaban los autores del momento. Habla de "la venerable madre Eva" (Cantavella y Parra, eds., 1987: cap. 197) y pone en boca de Jesús palabras de alabanza y reconocimiento hacia las mujeres, como la Magdalena: "tan firme y constante que nunca me olvidará" (ibidem: cap. 133). Dirá sor Isabel que los principales milagros los hizo en mujeres y a petición de ellas (ibidem: cap. 112). Así dice Jesús a una mujer de Galilea que hacía años que andaba encorvada: "¡Oh, mujer! Ten infinito gozo, que por el hecho de ser mujer no quiero que el diablo, que te ha provocado esta enfermedad, tenga tanto poder sobre ti para tenerte así atada. El diablo será confundido por las mujeres y no ellas por él" (ibidem: cap. 127).

Sor Isabel vivió en el monasterio, pero no quedó aislada del mundo: mantuvo contacto con el exterior, participó de la rica vida intelectual que se desarrolló en Valencia en el siglo XV, tuvo acceso a las obras de los autores de su entorno… Hacía circular relaciones e ideas tanto dentro del monasterio como fuera de él (Garí, 2012: 398).

Uno de los temas más debatidos sobre la vida monacal femenina fue la clausura. En 1493 el cardenal Cisneros prescribió la clausura para todas las instituciones religiosas femeninas. Algunas ya vivían encerradas, pero otras se rebelaron contra la clausura forzosa;

aunque finalmente la reforma se impuso, se controló que las mujeres religiosas estuviesen en espacios cerrados y hubo también sobre ellas un control ideológico. Las monjas de los siglos llamados “modernos” no tuvieron la libertad de la que habían gozado sus predecesoras medievales.

Sororidad

Escena de la Visitación (Catedral Vieja de Salamanca, s. XV).

Fuente: Wikimedia Commons.

"Oh, vosaltres, dones, qui per natural pietat vostra sentiu les dolors mies, e per vostra virtuosa compassió, de cor, voleu acompanyar a mi en les mies penes. Oïu i escoltau les mies dolors… e les unes a les altres convidau-vos a la lamentació e plor."

Isabel de Villena,

Vita Christi (1497)

A lo largo de la Edad Media, documentamos multitud de ejemplos de mujeres que dan muestras de lealtad, amistad, compasión y cordial afecto hacia otras mujeres de su entorno. Esta cordial relación tiene su paradigma evangélico. Nos detendremos en el análisis de dos escenas muy significativas. Una tiene que ver con la alegría compartida; nos referimos al abrazo entre Isabel y María por la dicha del embarazo, alegría ante la vida. La segunda escena tiene que ver con la pena compartida por otras mujeres con María ante la muerte de su hijo, en las escenas de la Pasión. Para comentar el primer episodio evangélico que nos permite hablar de sororidad, voy a partir del propio Evangelio de San Lucas (I, 36-56):

Y he aquí a tu parienta Isabel, ella también ha concebido un hijo en su vejez y este es el sexto mes para ella, la que llamaban estéril […] En aquellos días María se levantó y fue apresuradamente a la región montañosa, a una ciudad de Judá y entró en casa de Zacarías y saludó a Isabel […] María permaneció con ella unos tres meses y se volvió a su casa.

Es una escena repetidamente representada en la iconografía gótica, que las mujeres podían identificar a simple vista contemplando los retablos de la vida de la Virgen. El abrazo de dos mujeres, fuerte y tierno a la vez, representa lo que llamamos la sororidad, que es la

amistad, la complicidad, la ayuda mutua, la alegría o la tristeza compartidas. Las dos mujeres forman una sola imagen. Acompañamiento femenino en tiempos de dicha compartida (García Herrero, 2009: 90). Es un abrazo lleno de afecto humano y de simbolismo; quiere recordar el encuentro y el diálogo profético entre dos mujeres santas, pero también significa el acompañamiento entre mujeres, el gozo compartido, la alegría por el encuentro.

María, embarazada, corrió para abrazar a su prima, emprendió un viaje a pie hacia las montañas y estuvo con Isabel durante tres meses, es decir, hasta que dio a luz, ofreciéndole su compañía y ayuda en el parto. La escena nos presenta a una mujer generosa que va a ayudar a otra, alegre ante su maternidad y la de su pariente. Brinda su cariño y sus atenciones obstetricias a Isabel (ibidem: 87-108). Sin duda nos ofrece una bella imagen y una magnífica historia de sororidad.

Las mujeres medievales que escuchaban, o leían, el texto del Evangelio, o contemplaban la imagen de la Visitación en el retablo de su parroquia, se sentían identificadas con la escena: también ellas corrían para atender a sus parientas, vecinas y amigas en el parto y en otros momentos en los que podían necesitar ayuda.

De todos modos, la solidaridad entre mujeres, especialmente por lo que respecta a la atención al parto y posparto, estaba por encima de las creencias religiosas. Valga como ejemplo la actuación de una conversa de Berlanga, llamada Marina, que fue acusada ante la Inquisición por haberse relacionado con una mujer musulmana, saltándose la prohibición de visitar a una persona de otra religión y comer con ella. Marina se defiende diciendo que fue a visitar “a una mora parida y comió de su fruta” (Fuente, 2010: 97).

Voy a entrar en la segunda escena, el acompañamiento en las penas, traduciendo la frase de Isabel de Villena con la que encabezábamos el capítulo: “Oh, vosotras, mujeres, que por vuestra natural piedad sentís mis dolores y por vuestra virtuosa compasión, de corazón, queréis acompañarme en mis penas. Oíd y escuchad mis dolores… e invitaos las unas a las otras a la lamentación y al llanto” (Cantavella y Parra, eds., 1987: cap. 226).

El texto nos lleva a la piedad ante el dolor: la Madre al pie de la

cruz confortada por otras mujeres que compartían sufrimiento, consolándose las unas a las otras. Sor Isabel, comentando la escena de la subida al Calvario y de la crucifixión, aprovecha para hacer una defensa de las mujeres: “Las mujeres, que por naturaleza son más amables que los hombres, se dijeron entre sí: ‘¡Oh, si pudiésemos ver el cuerpo del Señor nuestro que aún cuelga de la cruz!’” (ibidem: cap. 201). Y la Madre Dolosa, con palabras de Isabel de Villena, les decía a las mujeres:

“¡Oh, hermanas, contemplad mi dolor y pena!” […] Y las mujeres, que siempre están acompañadas de piedad y de mucha dulzura de corazón, viéndola venir, teniendo mucha compasión de sus tantos dolores y penas, salieron de sus casas con grandes llantos y gritos queriendo acompañar a la Señora en su dolor… (ibidem: cap. 174).

La piedad, la dulzura, la compasión, el acompañamiento, son sentimientos y actitudes que destacan en el comportamiento femenino. De nuevo María, con palabras de Isabel de Villena, les decía a las mujeres: “Oh, vosotras mujeres, que por natural piedad vuestra sentís mis dolores, y por vuestra virtuosa compasión, de corazón, queréis acompañarme en mis penas […] las unas a las otras convidaos a la lamentación y al llanto (ibidem: cap. 226).

Lo femenino en la obra de Villena tiene un fuerte contenido simbólico que se asocia con la piedad y la compasión como fruto del amor. Como dice Garí (2012: 397-408), la Pasión no se entiende sin la compasión de María y de las demás mujeres del Evangelio.

Junto a Isabel de Villena estuvieron otras mujeres de la corte de María de Castilla en el convento de La Trinidad. Ingresaron tras la muerte de la reina en el propio recinto monástico (que ella había fundado y donde fue sepultada en 1458) varias de sus damas; entre ellas cabe destacar a Aldonça de Montsoriu, que llegó a ser abadesa tras la muerte de sor Isabel. Aldonça fue quien mandó imprimir la Vita Christi en 1497, con un prólogo propio loando a sor Isabel; dedicó el libro a la reina Isabel la Católica. Con la edición de esta obra podemos ver una genealogía, una transmisión, un

reconocimiento de autoridad femenina.

Genealogía femenina en las cortes

de las reinas

"Como yo fuese certificado, muy ínclita Reina e Señora, haber algunos que de la femenil nación generalmente detraen, movido con celo de verdad pensé la temerosa diestra esforzar, constriñéndola por entrañal sentimiento, romper el silencio a la pluma y la presente obra escribí."

Diego de Valera,

Defensa de virtuosas mujeres (s. XV)

El texto anterior corresponde a una de las obras del humanista Diego de Valera que este dedicó a la reina María de Aragón (1403-1445), esposa de Juan II de Castilla. Es interesante observar el acompañamiento entre mujeres en las cortes de las reinas, la especial atención que mostraron entre ellas y la promoción de textos en defensa del sexo femenino.

Miniatura del libro La ciudad de las damas

(Biblioteca Nacional de Francia, 1405).

Fuente: Wikimedia Commons.

Las princesas de la época, llegadas de lejos para casarse con príncipes o reyes que les eran desconocidos, vivieron lejos de su país, con otra lengua, otras costumbres. Normalmente venían escoltadas por algunos fieles, hombres y mujeres; especialmente destacamos el papel de la nodriza, aya o dama de compañía de estas princesas, que a menudo las acompañaban en su "exilio matrimonial". Por ejemplo, cuando la que sería reina de Aragón, Constanza de Sicilia (1249-1302), llegó para casarse con el futuro rey Pedro III el Grande, en 1262, vino con ella su aya Isabela o Bella de Amichi. Era una mujer procedente de la nobleza calabresa que fue nodriza y dama de confianza de la reina Constanza durante toda su vida. Llevó consigo a su hijo, que sería luego el gran almirante Roger de Lauria. Las crónicas la describen como una muy sabia mujer que, mientras vivió, jamás se apartó del lado de la reina. Estableció un vínculo casi maternal con la muchacha que había "nutrido": interpretamos el nutrir no como amamantar, sino

refiriéndose a una tarea de educación y custodia de aquella princesa, huérfana de madre, a quien su padre casó a los 14 años con el príncipe aragonés (Vinyoles, 2005: 135).

Otro ejemplo interesante de la estrecha relación de una mujer de la nobleza con su aya lo encontramos en la noble María García de Toledo, que fue beata y luego religiosa jerónima. Desde su juventud, abrazó la pobreza evangélica, junto a su aya Mayor Gómez, que era viuda; se dedicaban a hacer obras de caridad y vivían de limosnas. En su biografía se dice: "Andan entrambas, la vieja aya y la virgen tierna, por toda la ciudad de casa en casa como pobres y peregrinas. Vienen entre los dos coros de la iglesia mayor y allí, delante de todo el clero y el pueblo, piden por amor de Dios limosna" (Ferrer, 2016: 156).

Volviendo a las damas de la corte, otro ejemplo de complicidad entre mujeres lo hallamos en Isabel, "Reina Santa" de Portugal (1271-1336). A ella acudían tanto hombres como mujeres a pedir limosna. Se distinguen sobre todo las limosnas a estas últimas: para dotar doncellas, ropa para vestir a mujeres necesitadas, para rehabilitar a pecadoras… Cuando la reina se recluye en el convento de Alenquer atrae hacia ella a un grupo de damas para llevar con ellas una vida retirada (Muñoz, 1988: 54).

Siguiendo con las estrechas relaciones que podían establecerse entre las mujeres de la corte de las reinas, encontramos un ejemplo interesante en Leonor de Cervelló (c. 1389-1443), la que fuera dama, leal amiga, y luego albacea de la reina Violante de Bar, esposa de Juan I de Aragón. Leonor era huérfana y desde muy joven residió en la corte. Con el consentimiento de la reina, se casó en 1409 con el noble aragonés Antón de Luna, de quien luego se separó. En su testamento se definía como "dama de la reina Violante". En efecto, Leonor fue dama y gran amiga de la reina, una amistad que duró más allá de la muerte. En sus últimas voluntades, fechadas en 1443, dejaba su herencia para sufragios por el alma de la reina y su propia alma. Hace legados a otras mujeres que habían vivido junto a ella dentro de la corte de la reina. Su testamento es un cariñoso recuerdo y homenaje a la señora que hacía ya doce años que había muerto (AHPB, 144/72, f. 49v. - 51r.).

Por otro lado, han quedado muchos ejemplos de "amistad política"

entre las mujeres de las cortes de las reinas (Rivera, 2008: 119). Algunas tuvieron validas, a veces solo temporalmente, como la reina de Castilla Catalina de Lancaster, que se apoyó durante parte de la regencia en Leonor López de Córdoba. Tiene especial interés la corte de la reina María de Aragón, esposa de Juan II de Castilla. En el entorno de su corte se escribieron varias obras en defensa de las mujeres como el Triunfo de las donas, de Juan Rodríguez de la Cámara, o la ya mencionada Defensa de virtuosas mujeres, de Diego de Valera; ambas fueron patrocinadas por la reina María, con cuya dedicatoria hemos iniciado el epígrafe. Además, cabe decir que la reina mandó traducir al castellano La ciudad de las damas de Christine de Pizan. Podemos destacar también una especial compenetración con las damas de su corte: Juana de Mendoza, Leonor de Castilla, Beatriz de Avellaneda… (Vargas, 2007: 96).

La red de relaciones de la corte estableció lazos de parentesco entre estas mujeres a través de sus hijos e hijas. La dama Leonor de Castilla se casó con Pedro Manrique, hijo de la dama Juana de Mendoza. El hijo de Pedro Manrique y Leonor de Castilla fue el poeta Gómez Manrique, que se casó con otra mujer de la casa de Mendoza llamada también Juana.

Juana de Mendoza “cultivó la amistad política con la reina Isabel I de Castilla durante cerca de treinta años” (Rivera, 2008: 120) , desde antes de que Isabel fuese reina hasta la muerte de la dama en 1493. Su red de relaciones y amistades fue mas allá de la corte: Juana de Mendoza mantuvo una cordial amistad con la religiosa Teresa de Cartagena, la primera escritora mística en lengua castellana.

Teresa procedía de una importante familia conversa de Burgos; su hermano y su hermana se casaron con miembros de la familia Mendoza, por lo que conocería personalmente a Juana, a la que le unía una amplia cultura y amor por las letras. Teresa siguió la vocación religiosa: profesó primero como monja clarisa en Burgos y después en el monasterio cisterciense de Las Huelgas; siendo joven quedó sorda, lo que le habría aislado del entorno, pero gracias a la lectura y la escritura se mantuvo en contacto con el mundo, dentro y fuera del monasterio. Escribió un tratado titulado Arboleda de los enfermos que causó gran revuelo, ya que muchos creían que se

trataba de un plagio: ninguna mujer podía escribir un libro así, estaba fuera del alcance femenino. Entonces su amiga Juana de Mendoza la instó a escribir otro libro para defenderse, entrando pues de lleno en la querella de las mujeres: “Muchas veces me es hecho entender, virtuosa señora, que algunos de los prudentes varones e así mesmo hembras discretas se maravillan o han maravillado de un tratado que, la gracia divina administrando, mi flaco mujeril entendimiento, mi mano escribió” (Hutton, ed., 1967: 113).

De modo que, para defender su autoría, y tras la insistencia de su amiga Juana, escribió el libro titulado Admiraçión operum Dey, preguntándose en la introducción por qué se extrañan de que una mujer haya escrito un tratado. Humildemente afirma que no se debe a que su obra sea excelente, sino a que siempre que personas sencillas y llanas dicen algo interesante suele ponerse en duda la autoría. Así sucede cuando la autora y componedora de la obra es una mujer:

E por el mesmo respecto creo çiertamente que se ayan maravillado los prudentes varones del tractado que yo hize, y no porque en él se contenga cosa muy buena ni digna de admiraçión, mas porque mi propio ser e justo meresçimiento con la adversa fortuna e acresçentadas pasyones dan bozes contra mí e llaman a todos que se maravillen diziendo: “¿Cómo en persona que tantos males asyentan puede aver algund bien?”. E de aquí se ha seguido que la obra mugeril e de poca sustançia que dina [es] de reprehensyón entre los onbres comunes, e con mucha razón sería fecha dina de admiraçión en el acatamiento de los singulares e grandes omes, ca no syn causa se maravilla el prudente quando vehe que el nesçio sabe hablar (Hutton, ed., 1967: 37 y ss.).

Durante el siglo XV encontramos a mujeres reivindicando el papel social de sus congéneres: a Christine de Pizan, escribiendo una genealogía femenina y creando un espacio simbólico para todas ellas en La ciudad de las damas; a Isabel de Villena, que pone en valor a las mujeres de los Evangelios; a Juana de Mendoza, que

insiste en que su amiga Teresa defienda la autoría femenina; vemos las poderosas redes que se crean en las cortes de las reinas. Podemos hablar de amistad, complicidad, consejo, transmisión, sororidad y, por qué no, de “feminismo”:

La causa porque los varones se maravillan que mujer aya hecho tractado es por no ser acostumbrado en el estado fimineo, mas solamente en el varonil. Ca los varone hazen libros e aprenden ciencias e usan d·ellas […] e las hembras que no lo ha habido en uso, ni aprenden ciencias, ni tienen el entendimiento tan perfecto como los varones, es avido por maravilla (Hutton, ed., 1967: 115).

Solidaridades femeninas

entre las mujeres de las clases populares

"Trobant-se a l'ortal… veu venir a bons passos el seu gendre, que és home de poc de bé, ella va arrencar a córrer amb la intenció d'arribar a casa d'en Guillem Pallarès, on sabia que hi havia moltes dones i que la defensarien…"

LLÚCIA

, Declaración en un proceso (1388)

Ilustraremos este tema con dos ejemplos. En el primero, vamos a trasladarnos a una pequeña población del centro de la isla de Mallorca, que hoy se llama Algaida, y a abril de 1388. Ante las autoridades del lugar comparece una mujer llamada Llúcia para denunciar a su yerno, que la ha amenazado. Cuenta que, encontrándose ella el pasado jueves en el "hortal", donde su marido tenía trigo sembrado (descampado situado en los arrabales del pueblo), vio venir contra ella, a grandes pasos, a su yerno Joan Gil, que era "hombre de poco bien", es decir, un mal hombre. Llúcia se fue corriendo con la intención de llegar a casa de Guillem Pallarès, "donde sabía que había muchas mujeres que la defenderían". Pero su yerno la alcanzó y le cortó el paso diciéndole: "no huyáis, no tengáis miedo que no os haré daño", y le pregunto dónde estaba su hija, es decir, su mujer (Bibiloni, 1997: 230).

Hay dos cosas interesantes que comentar: en primer lugar, por qué Llúcia afirmaba que Joan Gil era un mal hombre; en segundo lugar, por qué se dirigía huyendo a aquella casa en concreto. La respuesta a la primera pregunta es clara y contundente: Joan Gil maltrataba a

su mujer, y la madre no iba a consentirlo. Habían llevado a la hija a la ciudad, es decir, a Palma, porque el marido la había “pegado, herido y dejado maltrecha”. No era la primera vez que lo hacía, pero en esta ocasión la mujer presentaba una herida grave en la cabeza, hecha con un cuchillo, según una sanadora del pueblo que la había atendido.

El yerno cree que su mujer está escondida; va corriendo tras la suegra y llegan a la casa de campo a la que ella se dirigía. Allí no estaba, pero si Llúcia huía a este lugar es porque sabía que allí había muchas mujeres que la defenderían. Está convencida de que va a funcionar la solidaridad entre mujeres: seguro que la van a ayudar si su yerno quiere agredirla. Joan entra precipitadamente en la casa, ella se queda en la puerta, y encuentra al dueño, a la esposa de este y a otras tres mujeres que estaban comiendo.

Nacimiento de la Virgen (detalle), tabla de Pedro García de Benavarre

(Museo Nacional de Arte de Cataluña, s. XV).

Fuente: Wikimedia Commons.

Es un ejemplo que me ha parecido ilustrativo de la solidaridad entre las mujeres de las clases populares. Hay que subrayar el apoyo a la hija maltratada, la vecina sanadora que le ha curado la herida, la protección que la madre está segura que va a encontrar en las otras mujeres.

También resulta muy interesante seguir el rastro de las solidaridades femeninas a través de los testamentos de mujeres. Vamos a dar un ejemplo: se trata del testamento de una maestra sedera llamada Romia, viuda de Guillem Ram, sastre de Barcelona, fechado en 1331. Romia hace legados pormenorizados a mujeres que trabajan profesionalmente la seda, algunas antiguas o actuales aprendizas suyas, que va enumerando una a una; conforman un grupo que nos permite suponer que tenía un buen taller. Deja 50 libras para que vistan a 50 pobres (la inmensa mayoría son mujeres); a veces incluye al marido, hijas o hijos de estas mujeres, citando una a una a las beneficiarias por sus nombres.

Tiene varias ahijadas y varias hermanas casadas a las que asimismo hace legados; así como una hermana reclusa, es decir emparedada, a la que deja una mayor cantidad, 100 sueldos. También hace una donación en metálico a la mujer que se ocupa de esta hermana reclusa, además de un vestido para ella, su marido y sus hijos. A cada una de las reclusas que viven en la ciudad les deja 5 sueldos; lástima que en este caso no las enumere, lo que aportaría luz sobre esas mujeres, que no suelen aparecer en la documentación.

Deja a los trabajadores más pobres 60 sueldos para que compren tela y confeccionen 20 camisas de lino y otros 60 sueldos para que se hagan 20 calzones y 20 pares de zapatos. En este caso se refiere a hombres, pero es interesante observar que no son pobres vergonzantes ni pobres de Cristo, como acostumbramos a encontrar en otros testamentos, sino trabajadores pobres. Romia deja el taller de sedería de forma vitalicia a otra profesional, colega suya, para que siga con el oficio (ACB, notario Bernat Villarubies, Testamentos 1300-1339, f. 61v. - 64r.).

Si miramos con detenimiento los documentos, encontramos aquí y allí momentos en que se hace visible la solidaridad entre mujeres. Hay mujeres que están hilando en la calle mientras vigilan a sus hijos y a los hijos de otras mujeres. Mujeres que prestan sus

cuidados a parteras, a muchachas violadas y a mujeres maltratadas. Vecinas que atienden las primeras curas en caso de enfermedad o accidente.

Si prestamos atención a las personas que ingresan en los hospitales medievales, donde solo se atiende a enfermos pobres, vemos que la gran mayoría son hombres: a mediados del siglo XV solo encontramos en los hospitales un 10% de mujeres, si bien las hallamos en mayor proporción después, pero siempre son una minoría. En cambio, sabemos que entre las mujeres hay un elevado nivel de pobreza: muchas viudas se declaran pobres y miserables; en los padrones la mayoría de personas que no pueden pagar las tasas son mujeres solas. Ellas también enfermaban, pero normalmente no iban al hospital, encontraban otras soluciones en su entorno. Deducimos que ellas, en general, tenían una vida más estable al haber sabido tejer redes de solidaridad entre parientas y vecinas. La documentación de los últimos siglos medievales así parece confirmarlo.

Capítulo 10

La libertad femenina

Limitaciones

"La mujer pretendió ser igual a Dios […] Éste la humilló de manera que quedó subyugada al marido […] La condenó a bajar al rango de las bestias, a tener para siempre cara de niño y una voz infantil y chillona, como la del asno, y que arañase como un gato, y que gruñese siempre como un perro. Y que fuese inestable y voluble como la hoja del árbol al viento."

Francesc Eiximenis,

Llibre de les dones (c. 1390)

La libertad femenina quedaba limitada por las leyes, las costumbres, la moral. Las leyes trataban a las mujeres como menores de edad, necesitaban estar siempre tuteladas por un hombre. Se las valoraba según al hombre al que "pertenecían": las solteras al padre, y en su defecto al hermano; las casadas y las viudas al marido, vivo o difunto. Había, pues, un fuerte control familiar y social sobre ellas.

En algunos momentos de la Edad Media hubo mujeres que alzaron su voz para expresar sus sentimientos y proclamar su libertad; pero la misoginia respondió con fuerza, y los pensadores, tanto eclesiásticos como laicos, lanzaron proclamas contra el sexo femenino. Las palabras que hemos leído del franciscano Francesc Eiximenis, a pesar de no ser el más exaltado contra las mujeres, las culpa a todas del pecado de Eva, las compara con las bestias y las califica de inestables y volubles como las hojas al viento.

Uno de los problemas que las limitaba era la falta de libertad económica; especialmente durante los últimos siglos medievales, las mujeres no disponían de bienes propios. Durante los primeros

tiempos del Medievo, en general, se reconocía su colaboración en la economía familiar. Se valoraba la tarea de las campesinas, esposas e hijas de los roturadores, que junto a su familia trabajaban los campos, convertían en cultivos los yermos, alimentaban y vestían a los suyos, criaban a los hijos e hijas. Del mismo modo, en el contexto del primer feudalismo era reconocida la labor de la dama noble, que gobernaba el castillo y las tierras e impartía justicia, en ausencia del marido, o tras la muerte de aquel. Con su buen hacer administraba el patrimonio que permitía al hombre ir a las cruzadas o a luchar en la frontera, procuraba conservar la herencia para los hijos y casar debidamente a las hijas.

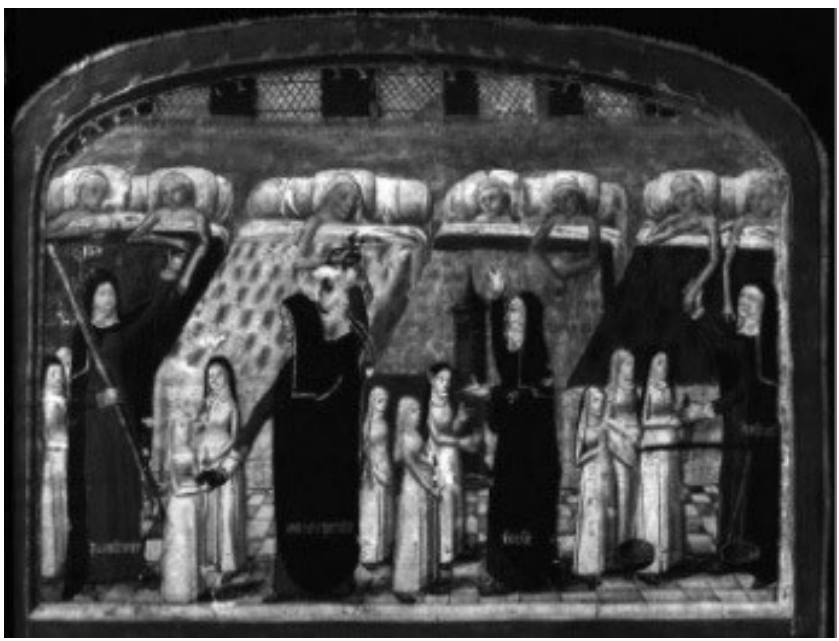
Con las reformas bajomedievales cada vez se limitó más su libertad económica y personal. En las ciudades no se les permitía ostentar ningún cargo, ni en los municipios ni en los gremios; no podían ser jueces ni, a priori, médicas ni boticarias. También en otras profesiones, tradicionalmente femeninas, se les pusieron limitaciones para evitar la competencia. Si no disponían de dote no podían casarse. De modo que existía entre las clases populares una pobreza femenina endémica.

A la falta de libertad económica debemos añadir la discriminación legal para elegir su futuro, desde los viejos códigos visigodos hasta las leyes de tiempos renacentistas, la mujer no tenía libertad para casarse sin permiso paterno o, si era huérfana, sin el beneplácito de un consejo de familia.

Una vez casada, pasaba de la tutela del padre al dominio del marido, que, como amo y señor, tenía el derecho a castigarla. La viudedad podía representar para algunas de ellas cierta etapa de libertad, pero era una libertad limitada debido al marco legal e ideológico restrictivo para las mujeres solas, y sobre todo debido a la precariedad económica. Ciertamente había algunas viudas que podían actuar con cierta independencia: las que tenían recursos propios y los sabían administrar; las que tenían un oficio y podían ganarse la vida; las que habían tenido un marido que confiaba en ellas y no habían coartado su libertad con cláusulas testamentarias restrictivas; pero estas no formaban parte de la mayoría (Comas, 2015).

Otro factor de discriminación importante era la educación. Entre las

clases populares, ni hombres ni mujeres recibían una educación letrada; pero hacia 1300 en muchas ciudades y villas existían escuelas municipales y parroquiales en las que los niños podían aprender a leer y a escribir; sin embargo, no estaban abiertas a las niñas. La educación de estas pasaba por la socialización en el seno de la familia y los sermones y consejos de la Iglesia. Había que transmitir a las niñas unas técnicas, unos conocimientos, unas costumbres, unas normas y unos valores que debían marcar desde la infancia la separación de roles entre los géneros y preparar a futuras esposas sumisas.



Mujeres atendiendo a los enfermos y enseñando a las niñas

(Museo de la Asistencia Pública de París, s. XV).

Fuente: Wikimedia Commons.

Solo en los monasterios podían adquirir cierta formación intelectual; allí eran educadas las futuras monjas. Era en los

noviciados de conventos y monasterios donde algunas mujeres adquirieron un mayor grado de formación, de autoridad y, aunque pueda parecer paradójico, de libertad. Además, en algunos cenobios también fueron educadas muchachas que luego no profesaron como religiosas.

Asimismo, las princesas y otras jóvenes cercanas a la corte adquirieron una formación "libraria" en palacio. Podemos documentar el interés que tuvo por la educación de las muchachas de su casa la reina de Aragón María de Castilla, esposa del Alfonso V el Magnánimo, quien se ocupó de que recibieran instrucción algunas jóvenes que estaban a su servicio; así, encomendó a Isabel Escribà la educación de una niña para que aprendiese tanto a bordar y coser como letras y buenas costumbres, de modo que la citada Isabel era, en 1420, una mujer letrada y preparada para enseñar a otras jóvenes; podemos definirla como maestra. En el otro extremo de la sociedad hemos documentado un grupo de beguinas que tuvieron ocasión de enseñar a leer a alguna niña del hospicio de Barcelona, a mediados del siglo XV (Batlle y Vinyoles, 1995: 129-150).

Entre la nobleza y la burguesía hallamos mujeres que poseen libros, escriben cartas, administran el patrimonio y llevan la contabilidad de la empresa familiar; no sabemos cómo les fueron transmitidos los conocimientos, seguramente a través del padre, el hermano o incluso el marido. Hemos encontrado un vacío casi absoluto a la hora de documentar de manera concreta la educación que recibían las niñas en los reinos hispánicos antes de 1500. Por aquellas fechas aparecen algunos testimonios de mujeres que se dedicaron a la educación, algunas de las cuales fundaron escuelas para niñas, mientras otras impartieron sus enseñanzas a pupilas que educaban en su casa.

Educar en libertad

"Ítem lexam a Joana Escrivana, filla de mossèn Francesc Escrivà, 400 lliures barceloneses, la qual si abans de nostre òbit no serà casada, vull sia aportada a casa de son pare a nostres despeses, al qual sia molt encarregat entengui en prest col·locar la dita sa filla en lo que ella voldrà fer de si mateixa."

Estefanía Carròs,

Testamento (1501)

Estas maestras fueron mujeres que permanecieron solteras. Brianda de Mendoza, muerta en 1534, fundó a principios del siglo XVI una escuela para niñas en Guadalajara. Cuenta con precisión que permaneció soltera "porque las mujeres después de casadas no tienen la libertad que quisieran" (Graña, 1994: 130). La mallorquina Elisabet Cifré, cercana al movimiento de las beguinas, fundó una escuela en Palma de Mallorca en 1510; aseguraba que a ella Dios la había llamado al celibato, pero no al convento, y que su vocación se encaminaba a la formación de doncellas. En su escuela se educaba a niñas desde los 4 a los 13 años, "en el santo amor y temor de Dios y en buenas costumbres, hasta el tiempo de tomar el estado al que Dios se sirviese de llamarlas" (Botinas, Cabaleiro y Duran, 2002: 95-107). Estefanía Carròs, de quien hablaremos seguidamente, permaneció soltera y se dedicó durante más de veinte años a la crianza de hijas de caballeros, burgueses y funcionarios reales (Vinyoles y Comas, 2004).

Detalle del retablo de Santa Cristina de Corçá

(Museo de Arte de Girona, s. XV).

Fuente: Wikimedia Commons.

Estefanía Carròs (c. 1450/1455-1511) era hija de Brianda de Mur y de Nicolau Carròs, que fue virrey de Cerdeña entre 1461 y 1478. Sus padres firmaron capítulos matrimoniales en el castillo de Valderrobles (Teruel) en 1447, y sabemos que tenía una hermana mayor (Vinyoles y Comas, 2004). Su padre intervino activamente en la política sarda, pero posiblemente Estefanía no estuvo nunca en la isla italiana. Su infancia y adolescencia transcurrirían en tierras peninsulares de la Corona de Aragón, y fue educada por su tía materna, Isabel de Mur, esposa de Pedro de Urrea, gobernador general del reino de Valencia. Isabel fue aya de la infanta Juana, la que luego fuera reina de Nápoles, nacida en 1455; es decir, que tendría la misma edad que Estefanía.

En aquel ambiente cortesano Estefanía aprendió a leer y a escribir, y recibió una sólida formación religiosa. Eligió la soltería, como dijimos, porque su dedicación al magisterio requería una libertad que no tendría una mujer casada y, como veremos, la libertad era el bien más preciado por Estefanía Carròs. Se instaló en Barcelona, en la casa que tenía su padre, muerto en Cerdeña en 1479; allí vivió la mayor parte de su vida adulta, contando con las rentas que provenían de su herencia sarda y con los honorarios que percibía de los padres de sus alumnas.

Convirtió su espaciosa casa en un internado para niñas, donde recibía el encargo de los padres para educarlas. Creemos que una de sus primeras alumnas fue Juana, hija natural de Joana Nicolau y de Fernando el Católico, nacida cuando el príncipe de Aragón tenía 16 años. Juana nació en Tárrega de una mujer de la zona que no pertenecía a la nobleza, en 1469, cuando se ultimaban los acuerdos para la boda de Fernando con Isabel de Castilla. La niña, como otras hijas naturales del rey de Aragón, fue reconocida y criada en el entorno de la casa real, sin perder del todo la relación con su madre, que fue favorecida con rentas reales.

Estefanía sería el aya y maestra de Juana, unos quince años menor que ella; de ahí surgirían unos fuertes lazos de amistad y de confianza que perdurarían a lo largo de sus vidas. Este magisterio

estaba respaldado por los pagos que hizo el rey a favor de Estefanía; también destacamos la cercanía que tuvo la maestra con la madre de la muchacha: el predicador Pere Joan Paul fue albacea testamentario y confesor tanto de Estefanía Carròs como de Joana Nicolau.

Podemos decir que ambas mujeres, la madre y la maestra, supieron mantenerse en su lugar respecto a Juana de Aragón. También la reina Isabel supo jugar su papel, como mujer legítima del rey Fernando, con respecto a las hijas ilegítimas de este. Fue sin duda a instancias suyas que se pactó el matrimonio de Juana con Bernardino Fernández de Velasco, Condestable de Castilla. Vemos a estas mujeres, por tanto, creando vínculos de relación. En su testamento, la maestra dejaba como principal albacea a Juana, a la que también encomendó a algunas de sus pupilas y personal de su casa, pero Juana murió antes que la maestra; por esta causa Estefanía redactó un codicilo nombrando nuevos albaceas.

Estefanía Carròs se dedicó durante más de veinte años a la crianza de doncellas. En su testamento cita a seis alumnas a las que educaba en su casa en 1501; podemos suponer que antes habría habido otras, ya preparadas para la vida. No disponemos de un ideario ni un plan concreto, pero en el inventario de sus bienes encontramos pistas que nos acercan al programa educativo, y en su testamento hallamos disposiciones que nos ilustran sobre su ideario; no se trata de un postulado teórico sistemático, como ocurre con los tratados de los moralistas, todos ellos hombres, sino de las vivencias y la práctica cotidiana de una maestra.

La educación religiosa sería una parte importante de la formación: en su casa había una capilla dedicada a la Virgen con todos los objetos litúrgicos; allí celebraría los oficios religiosos un clérigo que residía en la propia casa. Estefanía era una mujer letrada, sus pupilas aprenderían a leer y posiblemente también a escribir; entre los volúmenes que se inventariaron en su biblioteca figuran varios libros de horas y salterios, que serían de lectura diaria para Estefanía y las doncellas que educaba. El notario no fue muy cuidadoso en la descripción de los libros; solo nos habla con detalle de los volúmenes que, por su soporte, tenían mayor valor económico (como un salterio escrito en pergamino con dos

cerraduras de plata dorada, de buena letra), omitiendo los títulos y el contenido de aquellos que no presentaban una encuadernación valiosa (Vinyoles y Comas, 2004: 86-89).

De algunos de los libros se dice que eran usados, lo que nos indica que habían sido cotidianamente utilizados, precisamente en la enseñanza de la lectura. Sabemos que tenía "cuatro libros de estampa de obras en vulgar, de poco valor", es decir, cuatro libros impresos, incunables, escritos posiblemente en catalán, pero desconocemos su contenido. Más frustrante si cabe es la siguiente cita: "Dieciséis libros viejos de pergamino de poco valor y mal escritos, de medicina y otras cosas" (AHSCSP, Herencias, Inventario de los bienes de Estefanía Carròs). Nada menos que dieciséis volúmenes manuscritos con mala caligrafía, como correspondería a la escritura de las mujeres, que aprendían a leer, pero no a escribir caligráficamente. Quizá fueron escritos por la propia Estefanía y utilizados por ella para enseñar a las doncellas ciertas prácticas médicas y de otras disciplinas.

Detalle del retablo de la Virgen, de Lluis Borrassà

(convento de Sant Francesc de Vilafranca, s. XV).

Fuente: Wikimedia Commons.

Enseñar a hilar, coser, tejer o bordar formaba parte de la educación básica de las doncellas; como todas las mujeres, ella y sus discípulas dedicarían parte de su tiempo a estos quehaceres. Encontramos unas madejas de hilatura y, entre las prendas citadas, de algunas se dice que eran de “tela de casa”, suponemos que hilada o tejida en su propia casa por ella y sus discípulas.

Muy interesante es lo que podemos intuir de su ideario a través de

sus testamentos y codicilo. Para Estefanía la obligación está por encima de la devoción: tiene obligaciones con respecto al cumplimiento del testamento de sus antecesoras, su madre y su tía, con respecto a la educación de sus pupilas; en este sentido, la encontramos mediando entre la voluntad de los padres y la libertad de las hijas: para ella la libertad es un valor importante.

Veamos el ejemplo de una de sus alumnas: Aldonça de So. Era la hija natural, legitimada, del noble Joan de So. En mayo de 1493 este firmaba su testamento (AHPB 219/52), y entre los albaceas figuran su esposa, la noble Constança de Erill, que quedaba como usufructuaria de sus bienes con la condición de que designase una pensión alimenticia a los hijos naturales del testador, Bernat y Aldonça, a los que el padre se había preocupado de legitimar y educar. Además, dejaba a la citada Aldonça un legado que debía recibir cuando se casase, siempre y cuando lo hiciera con el consentimiento y la voluntad de Estefanía Carròs, a quien encomendaba la educación de la niña. Joan de So dejaba como heredero a su hijo, y en sustitución de este a su hija. Muy jovencita debía ser Aldonça cuando murió su padre, ya que en 1511, al fallecer su maestra, aún permanecía soltera en su casa.

En el testamento de este hombre de la nobleza no se menciona el nombre de la madre de sus hijos. Pero la riqueza de nuestros archivos, y quizá también un poco de suerte, nos ha permitido encontrar el testamento de la madre, fechado en 1503, diez años después de la muerte de Joan de So (AHPB, 257/63). Se llamaba Úrsula y era hija del ciudadano barcelonés Pere Mateu. Dejaba a su hija, a quien llama “la noble Aldonça de So”, sábanas y otra ropa de casa que debían entregarle dentro de un cofre. Úrsula hacía constar que las libras que había recibido de Joan de So la noble doña Estefanía Carròs, “son propiamente mías”. Pedía a Estefanía que hiciese donación del dinero a su hijo y heredero, según esperaba y confiaba de su virtud. La madre de Aldonça estuvo pendiente de sus hijos mientras vivió, y confiaba en la virtud de Estefanía Carròs para que el dinero que le había sido encomendado pasase a su heredero, el hijo varón. Estefanía cumplió el mandato, recordando este legado en el codicilo escrito el día antes de su muerte.

Además, Estefanía en su testamento había hecho un legado a

Aldonça de So, insistiendo en que si antes de su muerte no estuviese casada pudiese contraer matrimonio libremente, a pesar de la obligación que su padre le dejó en su testamento, “que decía que no pudiese casarse sin nuestra voluntad, y que si hiciese lo contrario se le quitase la dote que le dejó”; la maestra revoca esta disposición y decide que su pupila pueda casarse con libertad, sin verse perjudicada en sus bienes ni en otra cosa, “ya que esta es nuestra voluntad”.

Debemos insistir en la idea de voluntad, es decir, de autoridad, y en la de libertad, que creemos era prioritaria en Estefanía. Lo vemos en todas las disposiciones sobre el futuro de sus discípulas; se trataba de una libertad responsable, es decir, que respondiese a la educación que se les había dado. A Aldonça le rogaba, encarecidamente, que tuviese presente quién era su padre, o sea, su posición social, y que recordase “lo que a nos debe por la crianza que le hemos dado”. Aquí Estefanía se definía como maestra; apelaba a su magisterio para recordarle a su pupila que usara correctamente de su libertad. Le recomendaba que supiera escuchar a las personas que le quedaban, que debían mirar por su honra, pero que decidiese libremente. Estefanía disponía que, si en el momento de su muerte Aldonça aún permanecía soltera, quedase bajo la custodia de su hermano, o del pariente que ella decidiera. De nuevo le dejaba libertad de elección. En el codicilo aumentaba, de sus propios bienes, el legado dispuesto por sus padres para Aldonça, por los servicios que le había prestado y el “buen amor” que le tenía (AHPB, 257/63, fol. 84v. - 85v.).

No solo Aldonça debía casarse libremente; también recomendaba esta libertad a otras de sus pupilas. Traducimos el fragmento de su testamento con el que iniciábamos este epígrafe:

Dejamos a Juana Escrivana, hija de Francesc Escrivà, 400 libras, la cual, si antes de nuestra muerte no está casada, quiero que sea llevada a casa de su padre, a nuestro cargo, y que su padre se encargue prestamente de colocar a dicha hija en lo que ella querrá hacer de sí misma.

Afirmación rotunda: la mujer debe decidir sobre su destino, el padre debe dejar a su hija que haga de sí misma lo que quiera. No dicen esto las leyes, ni lo aprueban los moralistas, que quieren a la mujer sumisa acatando la voluntad del padre y del marido. Es lo que piensa una mujer, en este caso una maestra, que decidió permanecer soltera, en un contexto en el que encontramos poquísimas mujeres de esta condición.

Chaucer ponía este deseo de libertad femenina en boca de la comadre de Bath, haciéndose eco del sentimiento de las mujeres: “Nosotras las mujeres no podemos amar a un hombre que continuamente está controlando nuestros pasos, sino que debemos gozar de libertad” (Geoffrey Chaucer, 2000: 190).

Para terminar

Enfrentamiento entre los caballeros Tristán y Palamedes

en el Roman de Tristan (Biblioteca Nacional de Francia, s. XV).

Fuente: Wikimedia Commons.

"Algunas mujeres se conquistan con dinero, otras con golpes y algunas hasta con cariño."

Geoffrey Chaucer, Los cuentos de Canterbury (s. XIV)

Esta cínica frase de Chaucer me servirá para iniciar unas palabras finales, que no unas conclusiones. Lo primero a destacar es la palabra conquistar. Se trata de un término bélico que se emplea, considero que incorrectamente, para hablar de forjar sentimientos. Por lo que se refiere al primer punto, conquistar con dinero, no hemos hablado en esta obra de las mujeres que se casaban por interés; creemos que era sobre todo interés de los padres, de la familia, quizá también ellas se dejaban deslumbrar por el lujo y las comodidades que les podía ofrecer un marido acomodado o un amante rico. Siempre podemos preguntarnos sobre sus sentimientos. ¿Llegaban a amar al amante o al marido rico? Tampoco hablamos en esta obra de las mujeres que vendían su cuerpo en los prostíbulos medievales, empujadas por la pobreza o la marginalidad; es una página de la historia de las mujeres, pero escapa de la finalidad de este texto, que se refiere especialmente a la historia de los sentimientos.

Por lo que respecta al segundo punto, desgraciadamente hemos tenido que hacer referencia a los golpes; hemos hablado del castigo marital, de la violencia doméstica, temas que nos acercan más al miedo, la vergüenza, la sumisión o la paciencia, que no al amor: realmente no se conquista a una mujer a golpes.

Es el cariño el que puede "conquistar" el corazón de una mujer. Si seguimos leyendo a Chaucer en el cuento del terrateniente, este hace una reflexión ciertamente interesante sobre el amor y la

libertad femenina:

El amor no debe ser forzado ni limitado por el dominio […] al amor no se le pueden señalar fronteras. Las mujeres por propia naturaleza desean la libertad, no quieren ser tratadas como esclavas, y lo mismo sucede con los hombres, si no me equivoco. En el amor el que demuestra más paciencia y constancia es el que sale victorioso (Geoffrey Chaucer, 2000: 297).

A pesar del lenguaje bélico que el autor emplea para hablar del amor (ya que si uno sale victorioso, en consecuencia, el otro, la otra, saldrá derrotado), es interesante su reflexión sobre la libertad. Las mujeres, y también los hombres, desean la libertad; en el amor importan la paciencia y la constancia, no la fuerza ni el dominio.

La mujer puede ser "conquistada" por el cariño. Christine de Pizan, que amó y escribió cien baladas de amor, advertía a las mujeres de ayer, de hoy y de mañana sobre las armas de seducción que empleaban los hombres, entre las que se encontraban el amor y la pasión: "Huid, damas mías, del insensato amor con que os apremian, huid de la enloquecida pasión, cuyo juego placentero siempre termina en perjuicio vuestro".

Fuentes

Archivo

ACA (Archivo de la Corona de Aragón): procesos, registros de cancillería.

ACB (Archivo de la Catedral de Barcelona): procesos, testamentos.

ADB (Archivo Diocesano de Barcelona): procesos.

AHPB (Archivo Histórico de Protocolos de Barcelona): testamentos, requisiciones, inventarios.

AHSCSP (Archivo del Hospital de la Santa Creu i Sant Pau): libros de expósitos, herencias.

Bibliográficas

(1872): “Leyes de Toro”, en Códigos españoles concordados y anotados, t. VI, Madrid.

(1992): Colección diplomática medieval de La Rioja, vol. II, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos.

(1999): Las Siete Partidas, ed. facsimilar de la edición de 1555, Madrid, BOE.

(2003): Constitucions i altres drets de Catalunya, vol. I, ed. facsímil, Barcelona, Base.

Alberni, A. (ed.) (2007): Speculum al foder, Bellcaire d’Empordà, Vitel·la.

Andrés el Capellán (2006): Tratado del amor cortés, Madrid, Alianza.

Badia, L. (1982): Poesia trobadoresca, Barcelona, Edicions 62.

Bernat Metge (1925): Lo Somni, Barcelona, Barcino.

Bibiloni, G. (1997): Llibre d’inquisicions de la Cúria Reial de la parròquia de Casterllitx (1379-1388), Mallorca, Ajuntament d’Algaida.

Brocà, G. M. (1918): Historia del Derecho de Cataluña, vol. I, Barcelona, Gili.

Carreras Candi, F. (ed.) (1924): “Costums de la Seu d’Urgell”, Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, XI.

Cantavella, R. y Parra, L. (eds.) (1987): Les protagonistes femenines de la “Vita Christi”, Barcelona, La Sal.

Cátedra, P. M. et al. (2001): Tratados de amor en el entorno de la Celestina (siglos XV-XVI), Madrid, Sociedad Estatal España Nuevo Milenio.

Christine de Pizan (1990): La ciutat de les dames, Barcelona, Eixample.

— (2000): La ciudad de las damas, Madrid, Siruela.

Cirlot, V. (2009): Vida y visiones de Hildegard von Bingen, Madrid, Siruela.

Cortés, J. (1986): “Formularium diversorum instrumentorum”: un formulari notarial valencià dels segle XV, Sueca.

Cotarelo, A. (1933): Historia de Alfonso III el Magno, Madrid, Real Academia de la Historia.

Dhuoda (1995): La educación cristiana de mi hijo, Pamplona, Eunate.

Dronke, P. (1995): Escritoras de la Edad Media, Barcelona, Crítica.

Duoda, comtessa de Barcelona i Septimània (1989): De mare a fill, escrits d’una dona del segle IX, Barcelona, La Sal.

Enrique de Villena (2004): Tratado de fascinación, también conocido como fecho o mal ojo, Barcelona, Obelisco.

Estefanía de Requesens (1987): Cartes íntimes d’una dama catalana del segle XVI, Barcelona, La Sal.

Ferreiro, M. y Martínez, C. (1996): Cantigas de amigo: antoloxia, Vigo, A Nosa Terra.

Francesc Eiximenis (1981): Llibre de les dones, Barcelona, Curial.

— (1986): Dotzè Llibre del Crestià, 2 vols., Diputació de Girona.

Frenk, M. (1987): Corpus de la lírica popular hispánica, Madrid.

García, F. (ed.) (1987): El llibre d’establiments de Gandia, Arxiu

Municipal de Gandia.

Garí, B. (ed.) (2005): El espejo de las almas simples, Madrid, Siruela.

Geoffrey Chaucer (2000): Los cuentos de Canterbury, Barcelona, Optima.

Hildegarda de Bingen (1994): Picola farmacia di sant'Hidegarda, Milán, Ancora.

Hutton, L. J. (1967): "Arboleda de los enfermos y Admiraçión operum Dey", Boletín de la Real Academia Española, XVI, Anexos.

Impey, O. T. (1986): "Las doncellas enamoradas en la triste deleitaçion", Boletín de la Real Academia Española, pp. 191-234.

Jaume Roig (1928): Espill, Barcelona, Barcino.

Joanot Martorell (1970): Tirant lo Blanc, Barcelona, Seix Barral.

Juan Manuel (1966): El conde Lucanor, Buenos Aires, Espasa Calpe.

Juan Ruiz (Arcipreste de Hita) (1963): Libro de buen amor, Zaragoza, Ebro.

Le Roy Ladurie, E. (1981): Montaillou, una aldea occitana, Madrid, Taurus.

Martí Bonet, J. Mª (ed.) (1984): Processos de l'arxiu diocesà de Barcelona, vol. 1, Barcelona, Generalitat de Catalunya.

Martinengo, M. (1997): Las trovadoras, poetisas del amor cortés, Madrid, Horas y horas.

Martorell, F. (1926): Epistolari del segle XV, Barcelona, Barcino.

Menéndez Pidal, R. (ed.) (1958): Poema de Mío Cid, Madrid, Espasa Calpe.

Miret i Sans, J. (1905): Sempre han tingut bech les oques. Apuntacions per la història de les costums privades, Barcelona,

Badia.

Morales, C. y Segura, C. (eds.) (2014): “Le Ditié” de Juana de Arco, Madrid, Al- Mudayna.

Nicolau d’Olwer, L. (1915-20): Escola poética de Ripoll en els segles X-XIII, Barcelona, Anuari IEC.

Olañeta, J. J. (ed.) (1981): Flor del tesoro de la belleza, Barcelona.

— (1997): Cartas de Abelardo y Heloísa, Palma de Mallorca, Hesperius.

Oliver, B. (ed.) (1876): “Costumbres de Tortosa”, en Historia del derecho en Catalunya, Mallorca y Valencia, vol. II, Madrid, pp. 65-144.

Perarnau, J. (1982): “Activitats i fórmules supersticioses de guarició a Catalunya e la primer meitat del segle XIV”, en Arxiu de textos catalans antics, 1, pp. 47-78.

Pérez Priego, M. Á. (1990): Poesía femenina en los cancioneros, Madrid, Instituto de la Mujer.

Riera, J. (ed.) (1973): El cavaller i l’alcavota. Un procés medieval, Barcelona, Club.

Riquer, M. (1983): Los trovadores. Historia literaria y textos, Barcelona, Ariel.

Rivera, M. M. (ed.) (2011): Vida y tragedia de Leonor López de Córdoba. Memorias dictadas en Córdoba, 1401-1404, Universidad de Barcelona.

Rojas, F. (1981): La Celestina, Madrid, Cátedra.

Ros, C. y Swart, L. (eds.) (2001): Flores de Flandes, Madrid, BAC.

Ruiz Calonja, J. (1990): Retaule de la vida medieval: textos catalans coetanis, Barcelona, Barcanova.

Sánchez, G. (ed.) (1919): Fueros castellanos de Soria y Alcalá de

Henares, Madrid, Centro de Estudios Históricos.

Tabuyo, M. (ed.) (2002): Libro de visiones y revelaciones, Madrid, Trotta.

Ubieto, A. (ed.) (1962): Cartulario de San Juan de la Peña, Valencia, Anubar.

Valls i Taberner, F. (1988): Privilegis i ordinacions de les valls pirinenques: Vall d'Aneu, Vall Ferrera, Vall de Querol, Barcelona, Promociones y publicaciones universitarias.

Vicente Ferrer (1971): Sermons, 3 vols., Barcelona, Barcino.

Vinyoles, T. (1996): "L'amor i la mort al segle XIV: Cartes de dones", Miscel·lània de textos medievals, 8, pp. 111-198.

Virgoe, R. (1989): Les Paston, une famille anglaise au XV siècle, París, Hachette.

Visa, D. (1992): "Les dones i el món de la prostitució a finals del segle XIV", Miscel·lània homenatge a Josep Lladonosa, Lleida, IEI.

Webser, J. (ed.) (1967): La societat catalana al segle XIV, Barcelona, Edicions 62.

Bibliografía

Batlle, C. y Vinyoles, T. (1995): “La culture des femmes en Catalogne au Moyen Age”, en AA VV, La femme dans l’histoire et la société méridionales (ss. IX-XIX), Montpellier, Fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon, pp. 129-150.

Bazán, I. (2006): “Mujeres, delincuencia y justicia penal en la Europa medieval. Una aproximación interpretativa”, en R. Córdoba (coord.), Mujer, marginación y violencia entre la Edad Media y los tiempos modernos, Universidad de Córdoba, pp. 29-74.

Bec, P. (1979): “Trobairitz et chansons de femmes. Contribution à la connaissance du lyrisme fémenin au moyen âge”, Cahiers de civilisation médiévale, XXII, pp. 235-262.

Blecua, A. (2012): “El amor en el Libro de buen amor”, en Mª E. Varela (ed.), El amor en la Edad Media, Girona, Documenta Universitaria, pp. 155-175.

Botinas, E., Cabaleiro, J. y Duran, A. (2002): Les beguines, la rao il·luminada per amor, Barcelona, Abadía de Montserrat.

Bueno, M. L. (1989): “Las mujeres de Santa María de las Dueñas de Zamora: la realidad humana”, en Á. Muñoz (ed.), Las mujeres en el cristianismo medieval, Madrid, Al-Mudayna, pp. 231-245.

Caballero, C. (2000): “Magia: experiencia femenina y práctica de la relación”, en AA VV, De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana, Madrid, Cuadernos Inacabados.

Cabré, M. (2005): “Como una madre como una hija: las mujeres y los cuidados de salud en la Baja Edad Media”, en AA VV, Historia de las mujeres en España y América Latina, vol. I, pp. 637-657.

Cabré, M. y Salmón, F. (2001): “Poder académico versus autoridad

femenina: la Facultad de Medicina de París contra Jacoba Félicié (1323)", en M. Cabré y T. Ortiz (eds.), Sanadoras, matronas y médicas en Europa, ss. XII-XX, Barcelona, Icaria, pp. 55-75.

Cirlot, V. y Garí, B. (2008): La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media, Madrid, Siruela.

Comas, M. (2015): Entre la solitud y la llibertat, Roma, Viella.

Córdoba de la Llave, R. (2005): "El homicidio en Andalucía a fines de la Edad Media", Clío & Crimen, 2, pp. 277-504.

Del Val, I. (2012): "Las mujeres y los baños en los fueros de la Castilla medieval", en AA VV, Impulsando la Historia desde la historia de las mujeres, Universidad de Huelva, pp. 220-228.

Duby, G. (1993): Mâle Moyen Âge. De l'amour et autres essais, París, Flammarion.

Ferrer, S. (2016): Mujeres silenciadas en la Edad Media, Madrid, Punto de Vista.

Flandrin, J. L. (1981): Le sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements, París, Seuil.

Fuente, M. J. (2004): Reinas medievales en los reinos hispánicos, Madrid, La Esfera de los Libros.

— (2010): Identidad y convivencia: musulmanas y judías en la España medieval, Madrid, Polifemo.

Galeano, E. (2013): Espejos: una historia casi universal, Madrid, Siglo XXI.

García, F. (1983): "Documents per a una història de la Safor", Ullal. Revista d'història i cultura, 4.

García Herrero, M. C. (2006): La mujer en Zaragoza en el siglo XV, 2 vols., Universidad de Zaragoza.

— (2009): Artesanas de vida, Zaragoza, Instituto Fernando el Católico.

— (2012): “Hijas rebeldes, padres airados. Matrimonios clandestinos a finales del Medioevo zaragozano”, en AA VV, Impulsando la Historia desde la historia de las mujeres, Universidad de Huelva, pp. 239-247.

— (2014): Mujeres en la Edad Media: actividades políticas, socioeconómicas y culturales, Zaragoza, Instituto Fernando el Católico.

Garí, B. (2012): “Isabel de Villena y la compasión”, en AA VV, Impulsando la Historia desde la historia de las mujeres, Universidad de Huelva, pp. 397-408.

Graña, Mª M. (1994): “Mujeres y educación en la Prerreforma castellana: los colegios de doncellas”, en Las sabias mujeres (I): Educación, saber y autoría (ss. III-XVII), Madrid, Laya, pp. 117-146.

— (2012): “La maternidad espiritual como rol político femenino en el tránsito a la Edad Moderna hispana”, en AA VV, Impulsando la Historia desde la historia de las mujeres, Universidad de Huelva, pp. 69-79.

Green, M. (2001): “En busca de un auténtica medicina de mujeres: los extraños destinos de Trota de Salerno e Hildegarda de Bingen”, en M. Cabré y T. Ortiz (eds.), Sanadoras, matronas y médicas en Europa, ss. XII-XX, Barcelona, Icaria, pp. 27-54.

Guaita, P. (2010): Dona i medicina a la Corona d’Aragó, Barcelona, Col·legi Oficial de Metges.

Huizinga, J. (1957): El otoño de la Edad Media, Madrid, Revista de Occidente, 1957.

Illanes, X. (2019): En manos de otros: infancia y abandono en la Barcelona del siglo XV, Santiago de Chile, Ediciones UC.

Jacquart, D. y Thomasset, C. (1989): Sexualidad y saber médico en la Edad Media, Barcelona, Labor.

Labarge, M. W. (1986): La mujer en la Edad Media, Madrid, Nerea.

Lacarra, E. (2008): “El peor enemigo es el enemigo en casa:

violencia de género en la literatura medieval", Clío & Crimen, 5, pp. 228-266.

Lorenzo, J. (1996): Hildegarda de Bingen, Madrid, Ediciones del Orto, 1996.

MacKay, A. (1989): "Mujeres y religiosidad", en Á. Muñoz (ed.), Las mujeres en el cristianismo medieval, Madrid, Al-Mudayna, pp. 489-508.

Miura, J. M. (1991): "Formas de vida religiosa en la Andalucía medieval. Emparedadas y beatas", en Á. Muñoz y Mª M. Graña (eds.), Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII), Madrid, Al-Mudayna, pp. 139-164.

Muñoz, Á. (1988): Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval, Madrid, Al-Mudayna.

— (ed.) (1989): Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa, Madrid, Al-Mudayna.

Muraro, L. (1985): Guglielma e Maifreda, storia di un'eresia femminista, Milán, La Tartaruga.

Ortega y Gasset, J. (1988): Para la cultura del amor, Madrid, El Arquero.

Pastor de Tognery, R. (1986): "Para una historia social de la mujer hispano-medieval", en Y. R. Fonquerne (ed.), La condición de la mujer en la Edad Media, Universidad Complutense de Madrid, pp. 187-214.

Pernoud, R. (2012): Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII, Paidós.

Ponsich, C. (2005): "Un témoignage de la culture en Cerdagne: la correspondance de Violant de Bar (1380-1431)", en M. Zimmermann (coord.), Le Moyen Âge dans les Pyrénées catalanes: art, culture et société, Trabucaire, pp. 147-194.

Power, E. (1979): Mujeres medievales, Madrid, Encuentro.

Riquer, M. y Comas, A. (1964): Historia de la literatura catalana, vol. 1, Barcelona, Ariel.

Rivera, Mª M. (1996): El cuerpo indispensable: significado del cuerpo de la mujer, Madrid, Horas y horas.

— (2006): "La política sexual", en AA VV, Las relaciones en la historia de la Europa medieval, Valencia, Tirant lo Blanc.

— (2008): "Una vida en relación: Juana de Mendoza con Gómez Manrique. Isabel la Católica y Teresa de Cartagena", en B. Garí (coord.), Vidas de mujeres del Renacimiento, Universidad de Barcelona, pp. 103-129.

Sánchez-Romate, Mª J. (1992): "Doña Mayor Arias, historia y poesía", en C. Segura (ed.), La voz del silencio (I) (ss. VIII-XVIII), Madrid, Al-Mudayna, pp. 99-109.

Segura, C. (2006): "Catalina de Belunçe. Una mujer apela a la justicia de los Reyes Católicos", en R. Córdoba (coord.), Mujer, marginación y violencia entre la Edad Media y los tiempos modernos, Universidad de Córdoba, pp. 127-147.

— (2010): "Devaluación de las mujeres en el Libro de buen amor del Arcipreste de Hita", en La querella de las mujeres I. Análisis de textos, Al-Mudayna, pp. 59-73.

Vargas, A. (2007): "La ciudad de las damas de Christine de Pizan", en C. Segura (coord.), Mujeres y espacios urbanos. Homenaje a Christine de Pizan, 1405-2005, Al-Mudayna, pp. 13-26.

— (2016): La querella de las mujeres, Madrid, Fundamentos.

Vinyoles, T. (2002): "Estimar a l'Edat Mitjana", en Á. Pérez Samper (coord.), La vida quotidiana a través dels segles, Barcelona, Pòrtic, pp. 79-101.

— (2005): Història de les dones a la Catalunya medieval, Lleida, Pagès.

— (2006): "'No puede aceptarse crueldad tan grande': percepción de la violencia de género en la sociedad feudal", en R. Córdoba

(coord.), Mujer, marginación y violencia entre la Edad Media y los tiempos modernos, Universidad de Córdoba, pp. 185-200.

— (2011): “Voces de jóvenes mujeres en la documentación procesal: ejemplos catalanes, ss. XIV-XV”, en M. J. Fuente (ed.), Raíces profundas: la violencia contra las mujeres (Antigüedad y Edad Media), Madrid, Polifemo, pp. 355-373.

— (2020): La vida i la mort entre horts i vinyes. Barcelona, 1375, Barcelona, Base.

Vinyoles, T. y Comas, M. (2004): Estefania Carròs i de Mur, Madrid, Ediciones del Orto.

— (2007): “Madres e hijas: pensando en Christine y su madre”, en C. Segura (coord.), Mujeres y espacios urbanos. Homenaje a Christine de Pizan, 1405-2005, Al-Mudayna, pp. 57-68.

Vinyoles, T. y Sancho, M. (1998): “Lo material y lo simbólico en los testimonios de mujeres del siglo XI”, en J. L. Arribas y A. I. Cerrada (coords.), De los símbolos al orden simbólico femenino (ss. IV-XVII), Madrid, Al-Mudayna, pp. 265-283.

Vinyoles, T. y Varela, E. (1988): “Vocacions femenines del segle XV”, Miscel·lania tarraconensia, 71, pp. 889-906.

Woolf, V. (2003): Un cuarto propio, Madrid, Horas y horas.

Índice onomástico

A

Abad Oliba 144

Abd al-Rahman II 180

Abelardo, Pedro 67, 71, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 111

Adriano VI 60

Aldonça de Montsoriu 201

Aldonça de So 218, 219

Aleu, Caterina 194, 195, 196

Alfonso, María 155

Alfonso V el Magnánimo 213

Alfonso VI de Castilla 131

Alfonso X el Sabio 40, 59, 117, 146,
182

Alfonso XI de Castilla 86, 173

Almodis de la Marca 86, 90

Alonso 174

Andrés el Capellán 94

Andreua 182, 183, 186

Angela de Foligno 189

Ansúrez, Gonzalo (conde de Carrión) 132, 133

Antón de Luna 203

Antònia 158, 159

Arcipreste de Hita (Juan Ruiz) 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116

Arias, Mayor 26, 27, 29, 30

Arquimbaldo I de Navalhas 181

Arsenda 142, 143, 144, 145, 146, 147

Artal I de Pallars 126

Azalaïs de Altier 94

Azalaís de Porcairagues 66

B

Barró, Arnau 74

Bartomeua 81

Beatriz de Avellaneda 204

Beatriz de Día (Condesa de Día) 27, 67, 88, 92

Beatriz de Nazaret 189

Bella de Amichi 202

Belunza, Catalina 121

Benedicto XII 70

Bernardo de Claraval 78

Bernardo de Septimania 176, 177, 179, 180

Bernart de Ventadorn 89

Bernart, Juana 149

Bernat de So 218

Bieiris de Romans 116, 120, 121

Boccaccio, Giovanni 15, 25, 28, 80

Bonet, Bernat 105, 106, 107, 108, 109

Brianda de Mendoza 214

Brianda de Mur 214

Brígida de Suecia 187, 193

C

Calle, Richard 139, 140

Carlomagno 176

Carlos el Calvo 177, 180

Carlos V de Francia 162, 165

Carlos VII de Francia 86, 181

Carmesina 63, 64, 80

Carròs, Estefanía 214, 215, 216, 217, 218

Carròs, Nicolau 214

Castel, Étienne 162, 165

Castelloza 67

Catalina de Lancaster 174, 204

Celestina 45, 109

Cerdana 44

Chaucer, Geoffrey 21, 42, 63, 112, 128, 220, 221

Cherubino de Siena 151

Christine de Pizan 11, 15, 16, 17, 20, 21, 27, 39, 40, 41, 60, 61, 62, 161, 162, 163, 164, 165, 168, 194, 204, 206, 221

Cifré, Elisabet 214

Clara 193

Clara de Anduza 94

Clara de Asís 187

Codax, Martín 28

Comadre de Bath 220

Constança de Erill 218

Constanza de Sicilia 202

D

Dhuoda 20, 175, 176, 177, 178, 179,

Díaz de Vivar, Rodrigo (el Cid) 130, 132, 133, 134

Diego de Valera 15, 202, 204

Díes de Calatayud, Manuel 45, 55, 56, 63, 148

Díez, Teresa 16

Dolceta 154

Donat, Caterina 155

E

Eiximenis, Francesc 39, 43, 44, 60, 61, 67, 73, 78, 83, 84, 135, 159, 160, 161, 182, 210, 211

Eleonor de Abelló 167, 168

Elisenda 173

Eloísa 16, 20, 67, 71, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 111

Elredo de Rievaulx 117

Emma de Barcelona 195

Ende 16

Endrina 113, 114

Enrique II de Castilla 174

Enrique III de Castilla 26

Enrique de Villena 73, 184, 197

Ermengarda de Narbona 94

Ersinda 96

Esclaramunda de Foix 94

Escribà, Isabel 213

Estancia 173

Estefanía de Barcelona 124

Estefanía de Requesens 41, 42

Eulàlia 152, 153

F

Félicié, Jacoba 50

Fernández de Hinestrosa, Juan 174,

175

Fernández de Madrigal, Alonso 118

Fernández de Velasco, Bernardino

(Condestable de Castilla) 216

Fernando de Antequera 175

Ferrer, Vicente 54, 56, 172, 182

Fournier, Jacques. Véase Benedicto XII 70

Francesca 172

Francesc de Togores 31

Francina 140

Fulberto 96, 97, 98

G

Gadea de Riofrío 115

Garcés, Sancho 123

García de Nájera 124

García de Toledo, María 189, 203

Genghis Khan 26

Geralda 103, 104, 105, 108, 109

Geralda de Codines 46, 52

Gilbert de Garlande 96

Gil, Joan 206, 207

Gisberga de Bigorra 125

Gómez Manrique 204

Gómez, Mayor 203

González de Clavijo, Ruy 26, 27

Gonzalo de Berceo 190

Gralla, Guiomar 41

Griselda 27

Guillemona de Togores 31, 35

Guillerma de Bohemia 188

Guillermo de Septimania 175, 176, 177, 178, 179, 180

Guillermo de Tolosa 176

Gutiérrez de Hinestrosa, Ruy 173

H

Hadewijch de Amberes 188

Hijas del Cid (Elvira y Sol) 130, 131, 132, 133, 134

Hildegarda de Bingen 20, 47, 48, 75, 76, 77, 78, 79, 84, 85, 188, 195

Hipócrates 76

Hispano, Pedro. Véase Juan XXI 72

Hohenstaufen, Federico (Barbarroja) 76, 78

I

Inés de Castro 86

Infantes de Carrión (Diego y Fernando) 131, 133, 134

Inocencio III 170

Íñiguez, García 123

Isabel de Mur 215

Isabel de Portugal 203

Isabel de Villena 15, 20, 30, 171, 184, 186, 197, 198, 200, 201, 206

J

Jaime I de Aragón 135, 138

Jiménez de Cisneros, Francisco 198

Joan de So 218

Juana de Aragón 215, 216

Juana de Arco 16, 42, 163

Juana de la Cruz 189

Juana de Mendoza 204, 205, 206

Juan de Borgoña 181

Juan I de Aragón 152, 156, 165, 166, 203

Juan II de Castilla 174, 202, 204

Juan Manuel 149

Juan XXI 72

Juliana de Norwich 189, 190, 191, 192, 193

L

Leodegundia 122, 123

Leonor 169

Leonor de Aquitania 94

Leonor de Castilla 204

Leonor de Cervelló 203

Leonor de Guzmán 86

Leonor de Sicilia 31

Lizier, Grazida 69, 70, 71, 81

Llúcia 206, 207

López de Ávila, Leonor 154

López de Córdoba, Leonor 20, 173, 204

Lucía de la Marca 126

Luis el Piadoso 176, 177

M

Maifreda de Pirovano 188

Manrique, Pedro 204

Manuel de Villena, Leonor. Véase

Isabel de Villena

Marco, Bernat 150

Margarita d'Oingt 188

María 116, 120

María de Albarracín 154

María de Aragón 202, 204

María de Castilla 181, 183, 197, 201, 213

María de Champaña 94

María de Luna 31, 32, 35, 37

María de Santo Domingo 189

Maricho de Oyarzun 121

Marina 200

Marta 73

Martínez, Diego 155

Martín I de Aragón 31, 32

Mateu, Pere 218

Mateu, Úrsula 218

Matilde de Magdeburgo 189

Mauro, Rabano 77

Melón de la Huerta 113, 114

Metge, Bernat 56, 57, 59

Mir de Tost, Arnau 142, 143, 146, 147

Morey, Berenguer 32, 37

N

Nicolau, Joana 215

O

Olivet, Gabriel 194, 195, 196

Ordoño I de Asturias 123

Ortuche, María 53

P

Pallarès, Guillem 206, 207

Paston, John 54, 139

Paston, Margery (hija) 139, 140

Paston, Margery (madre) 54, 140

Paul, Pere Joan 215

Pedro de Ayera 154

Pedro de Urrea 215

Pedro I de Castilla 173

Pedro I de Portugal 86

Pedro III el Grande 202

Pedro IV el Ceremonioso 31, 41, 154, 155, 166

Peláez, Rodrigo 196

Plaerdemavida 80

Plinio el Viejo 73

Porete, Margarita 20, 187, 189, 191, 192

Prous Boneta 189

Puiggrós 81

R

Raimbaut de Vaqueiras 29

Ram, Guillem 208

Ramiro I de Aragón 125

Ramiro Sánchez de Pamplona 134

Ramón Berenguer I de Barcelona 86, 90

Ramón Berenguer III 134

Ramon de Tous 30, 31, 32, 35, 36, 37, 38

Ricarda 79

Richard de Fournival 94

Riera, Françoia 104, 105, 106, 107, 108, 109

Rodríguez de la Cámara, Juan 204

Rodríguez, Elvira 196, 197

Rodríguez, Jimena 196

Roger de Lauria 202

Roig, Jaume 74

Romia 208

S

San Agustín 117

San Alberto Magno 72

Sancho IV de Castilla 149

San Isidoro de Sevilla 63, 73

San Pablo 78, 127

Santa Ana 30, 184, 185, 186, 207

Santa Oria 190

Santo Tomás de Aquino 43

Saurí, Guillemó 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109

Sebastián, Johan 155

Sereneta de Tous 30, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 101

Sibila de Fortiá 41, 42, 154

Sorel, Agnès 64, 86

T

Tácito 124

Tamerlán 26

Teresa de Cartagena 189, 204

Tibors de Sarenom 90

Tirant 63, 80

Tomás de Pizzano 162

Trastámara, Isabel y Fernando

(Reyes Católicos) 118, 121, 155, 201, 215

Trotaconventos 109, 113, 114

Trota de Salerno 15, 45, 47, 48, 72, 78

V

Vidal de Besalú, Ramon 112

Violante de Bar 41, 42, 165, 166, 167, 168, 203

Virgen María 26, 43, 98, 199, 216

W

Woolf, Virginia 16

X

Ximenis de Cabrera, Sancha 181

Índice

NOTA A LA EDICIÓN

PRÓLOGO. LA HISTORIA DE LAS MUJERES

CAPÍTULO 1. EL SENTIR DE LAS MUJERES

Un mar de emociones

Los sentimientos contados por una mujer del siglo XIV

CAPÍTULO 2. EL CUERPO, LOS CUERPOS

Nacer en un cuerpo femenino

La virginidad

Cuidar de los cuerpos: la medicina y la magia

CAPÍTULO 3. LA BELLEZA

Embellecerse

Querella sobre la belleza femenina

El ideal de belleza femenina de finales del Medievo

La belleza masculina: la apariencia y, sobre todo, el talante

CAPÍTULO 4. LA SEXUALIDAD

Prácticas sexuales de las mujeres

La mujer y la sexualidad femenina en Hildegarda de Bingen, y algo más sobre la Sibila del Rin

Erotismo y cuerpos desnudos

CAPÍTULO 5. EL AMOR

Hablemos del amor entre la mujer y el hombre

El amor cortés

El derecho de las mujeres a amar: Eloísa

Amor prohibido y guirnaldas de rosas

El Libro de buen amor

Amor entre mujeres

CAPÍTULO 6. CASARSE

Las novias

Las hijas del Cid

Matrimonios forzosos, matrimonios secretos

CAPÍTULO 7... PARA SIEMRE, PARA BIEN Y PARA MAL

Un matrimonio de la pequeña nobleza

El derecho a castigar

Miedo, pena y dolor. Crueldad, perdón y misericordia

Vivir en armonía. Unas notas sobre Christine de Pizan

CAPÍTULO 8. MATERNIDADES

Ser madre

La madre Dhuoda

De madre a hija

CAPÍTULO 9. OTROS AMORES, OTROS AFECTOS

El amor a Dios, el Dios amor

Vocaciones, claustro y libertad

Sororidad

Genealogía femenina en las cortes de las reinas

Solidaridades femeninas entre las mujeres de las clases populares

CAPÍTULO 10. LA LIBERTAD FEMENINA

Limitaciones

Educar en libertad

Para terminar

Fuentes

Archivo

Bibliográficas

BIBLIOGRAFÍA

ÍNDICE ONOMÁSTICO